في الفكر النهضوي الإسلامي

طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

تأليف

نور الدين عبد الله بن حميد السالمي

تقديم

عبد الله ربيع

دار الكتاب المصرى
القاهرة

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب اللبنانى
بيروت

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مكتبة الإسكندرية 2010 ©

الاستغلال غير التجاري

تم إصدار المعلومات الواردة في هذا المصنف للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية . وإنما نطلب الآتي فقط :

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها "مصدر" تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها .

الاستغلال التجاري

يحظر نسخ المواد الواردة في هذا المصنف كله أو جزء منه، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية . وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذا المصنف، يرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. 138 الشاطبي، الإسكندرية، 21526، مصر . البريد الإلكتروني :

secretariat@bibalex.org

طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

هــذا الكــتــاب

طُبع لأول مرَّة عام (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، لم يقتصر فيه الإمام نور الدين السَّالمي على استيفاء مباحث أصول الفقه لدى شيوخ المذهب الإباضي؛ بل قارن تلك الأصول بأصول المذاهب الفقهية الأخرى، وأضاف لذلك تعليقات مستنيرة ومستفيضة.

تميَّز بالعودة إلى سائر المصادر، مع عزو الأقوال إلى أصحابها على كثرة تلك النُّقُول، ولم يقتصر على مجرد النقل، بل كان يرجح ما يراه راجحًا في عبارة سهلة لا غموض فيها، دون تعصب لأحد من العلماء الأصوليين.

كما تميز بتوضيح كثير من مصطلحات أهل العلم في مدوناتهم ومؤلفاتهم، وعدم الخضوع للتقليد المذهبيِّ المقارن؛ إذ قد يصل الشيخ لرأي ما، ذكره السابقون؛ فلا يتردد في الأخذ به لقوة الدليل وغلبة الظن وإيثار التحقيق، كما اشتمل على تحقيقات وانفرادات في بعض المسائل الأصلية والفرعية، وتحرير محل النزاع، كلما احتاج الأمر ذلك.

سلسلة

في الفكر النهضوي الإسلامي

الإشـراف العـام

إسماعيل سراج الدين

إدارة المشـروع

صلاح الدين الجوهري

ألفت جافور – هالة عبد الوهاب – حنان عبد الرازق

اللجنة العلمية

محمد عمارة — محمد كمال الدين إمام

صلاح الدين الجوهري — إبراهيم البيومي غانم

الإشراف على الإخراج الفني

ألفت جافور

تصميم جرافيكي: عاطف عبد الغني

الإشراف على مراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان — محمد القاسم

مراجعة لغوية: أحمد عبد الحميد حامد

الأعمال التحضيرية والمتابعة

بسمة عبد العزيز ـ هدى سيد ـ شيماء التركي

في الفكر النهضوي الإسلامي

طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

تأليف

نور الدين عبد الله بن حميد السالمي

تقديم

عبد الله ربيع

١٤٣٤ هـ / ٢٠١٢ م

دار الكتاب المصري
القاهرة

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب اللبناني
بيروت

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)

السالمي، عبد الله بن حميد، ت. 1332 هـ.
طلعة الشمس : شرح شمس الأصول / تأليف نور الدين عبد الله بن حميد السالمي ؛ تقديم عبد الله ربيع. – الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، 2012.

ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-182-1

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

1. فقه الإباضية. ربيع، عبد الله. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 297.14 2012623330

ISBN: 978-977-452-182-1 رقم الإيداع: 11545/2012

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّماه للمشروع.

© **مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢**

جميع حقوق النشر الورقي محفوظة لدار الكتاب المصري واللبناني، وذلك بموجب اتفاق مبرَم بين مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري واللبناني.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن»

المحتوى

مقدمة السلسلة ٢٣

تقديم الكتاب ٢٩

الجزء الأول

من كتاب «**طلعة الشمس**: شرح شمس الأصول»

مقدمة المصنف ٣

مقدمة في تعريف أصول الفقه وبيان موضوعه وثمرته ٢٧

القسم الأول من الكتاب: في الأدلة الشرعية ٣٩

وفيه خمسة أركان

الركن الأول: في مباحث «الكتاب» ٤١

- تعريف الكتاب وهو القرآن العظيم ٤٢
- حكم القراءات الشاذة ٤٧

مبحث الخاص وأحكامه ٥٠

- ذكر الأمر وبيان حقيقة الأمر ٥٤
- حكم الأمر الوجوبي ما لم تصرفه قرينة إلى غيره ٥٨
- حكم الأمر المقيد بالوقت ٦٥

- وجوب القضاء بأمر ثان ٦٩
- الأمر الغير الموقت لا يدل على فور ولا تراخ ٧١
- حكم الأمر المقيد بعدد ٧٣
- حكم الأمر المقيد بالوصف ٧٦
- حكم الأمر العاري عن القيود ٧٨
- هل يدل الأمر على الإجزاء التزامًا؟ ٨١
- الأمر بالشيء لا يدل على النهي عن ضد ذلك الشيء ٨٥
- الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء، وقيل: لا ٨٩
- حكم الأمر إذا تكرر لفظه واتحد معناه ٩١
- خاتمة: لا يصلح تعلق الأمر والنهي بشيء واحد من جهة واحدة ٩٤

ذكر النهي وبيان حقيقة النهي ٩٩

- حكم النهي التحريم والفور والدوام ١٠١
- النهي لا يدل على فساد المنهي عنه، وقيل: يدل ١٠٧

ذكر المطلق والمقيد وبيان حقيقة المطلق والمقيد ١١٣

- حكم المطلق والمقيد ١١٦

مبحث العام وبيان حقيقة العام ١٢٢

- عموم الجمع واسم الجنس المعروفين بلام الجنس ١٢٣
- حكم المعروف إذا احتمل العهدية والجنسية ١٢٧

- يخصص الجمع المعروف إلى ثلاثة والجنس إلى واحد ١٢٨
- عموم من، وما، والمؤمنين ١٣٣
- لا تعم صيغة الذكور أحدًا من الإناث إلا تغليبًا، ولا تعم صيغة الإناث أحدًا من الذكور أبدًا ١٣٨
- «ما» موضوعة لوصف العقلاء وذات غيرهم ١٤١
- عموم جميع وعموم كل ١٤٣
- عموم أين وحيث ومتى ومهما ١٤٥
- عموم أي وعموم النكرة المنفية ١٤٧
- حكم الكلمة إذا تكررت ١٥٠
- حكم العام إدخال ما فيه دخل .. إلخ ١٥٤
- يلزم البحث عن المخصص المعلوم قبل الأخذ بالعموم ١٦٦
- حكم العام الجاري على سبب خاص ١٧٠
- عموم الفعل المنفي دون المثبت ١٧٤
- يدخل المخاطب تحت عموم خطابه إلا المانع ١٧٧
- لا يعم خطاب المفرد للجماعة إلا بدليل ١٧٨
- لا يعم الخطاب الخاص للنبي عليه الصلاة والسلام غيره من الأمة إلا بدليل ١٨٢
- عموم مفهوم الخطاب فيما عدا المنطوق ١٨٥
- عموم العلة المعلق بها الحكم لجميع معلولاتها ١٨٦

- عموم ما رواه الراوي بلفظه العام ١٨٨
- حكم لفظ العام بعد تخصيص ١٩٠
- حجية العام في الباقي بعد التخصيص ١٩٤
- يكون العموم في المعاني أيضًا ١٩٨
- ذكر المشترك ٢٠١
- بيان حقيقة المشترك وحكم المشترك ٢٠٢
- لا يصح إطلاق المشترك على معنييه حقيقة في إيراد واحد
وقيل يصح.. إلخ ٢٠٤
- بيان تحرير النزاع في إطلاق المشترك على معنييه ٢٠٧
- بيان الخلاف في وجود المشترك والحق أنه موجود ٢١١
- ذكر الجمع المنكر: بيان حقيقة الجمع وحكمه ٢١٤

مبحث في ذكر التخصيص ٢١٦

- بيان حقيقة التخصيص وانقسامه إلى لفظي وغيره،
واللفظي إلى متصل وغيره ٢١٦
- المخصص المتصل وحكم استثناء المثبت من المنفي وبالعكس ٢١٨
- لا يصح تراخي الاستثناء عن المستثنى منه اختيارًا،
وقيل: يصحُّ .. إلخ ٢٢١
- لا يصح أن يستغرق الاستثناء المستثنى، ويصحُّ استثناء الأقل والأكثر ٢٢٥
- حكم الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة ٢٢٨

- حكم الشرط والغاية والوصف حكم الاستثناء ٢٣٣
- التخصيص المنفصل وبيان حكم التخصيص بخبر الآحاد وبفعل النبي عليه الصلاة والسلام وبتقريره وبمفهوم الخطاب وبالقياس وبالإجماع ٢٣٥
- لا يخصص مذهب الراوي عموم ما رواه، وقيل: يخصص ٢٤٠
- لا تخصّص العادة، وقيل: تخصَّص ٢٤٢
- لا يخصص بالمقدَّر المحذوف، فيما هو معطوف على العموم ٢٤٣
- لا يخصص الضمير العائد إلى بعض العام ٢٤٥
- لا يخصص حكم العموم بذكره لبعض أفراد العام ٢٤٨
- تخصيص العام بسببه ٢٥٠
- التخصيص بالعقل والحس، وحكم تخصيص الخبر ٢٥١
مبحث المحكم والمتشابه وفيه بيان المجمل والمبين والنص والظاهر وبيان حقيقة كل واحد منها ٢٥٥
- حكم النص والظاهر والمؤول ٢٥٧
- حكم المتشابه والمجمل ٢٦٢
- بيان المواضع التي يكون فيها الإجمال ٢٦٤
- بيان أشياء اختلفت العلماء في إجمالها ٢٧٠
- بيان وقوع المُجمل في الكتاب والسُّنَّة ٢٧٧

- حكم المُجمَل التماس البيان ٢٧٨
- حكم تأخير البيان إلى وقت الحاجة إليه ٢٧٩
- حكم تأخير تبليغ الرسول البيان إلى وقت الحاجة ٢٨٥
- يكون البيان بالعقل وبالكتاب والسنة قولاً وفعلاً ٢٨٦
- يكون البيان أقوى من المبين ومساويًا له وأدنى منه في القوة ٢٩٠
- حكم البيان إذا تكرر ٢٩٤

مبحث الحقيقة والمجاز ٢٩٥

- تعريف الحقيقة وانقسامها ٢٩٦
- حكم الحقيقة ٣٠١
- تعريف المجاز وبيان علاقاته ٣٠٤
- بيان قرينة المجاز ٣١٢
- الكلام في وقوع المجاز ومنعه ٣١٣
- بيان علامات المجاز التي يعرف بها ٣١٧
- بيان انقسام المجاز إلى لغوي وشرعي وعرفي ٣٢١
- حكم المجاز ٣٢٤
- بيان الداعي لاستعمال المجاز ٣٣٠

ذكر الحروف وانقسام الحروف إلى حقيقة ومجاز ٣٣٣

- **حروف العطف** - وحكم الواو العاطفة ٣٣٥

- حكم الفاء ٣٤١
- حكم ثم ٣٤٦
- حكم بل ٣٤٩
- حكم لكن ٣٥١
- حكم أو ٣٥٢
- **حروف الجر** وحكم الباء ٣٦١
- حكم على ٣٦٥
- حكم من ٣٦٦
- حكم إلى وحتى ٣٦٨
ذكر أسماء الظروف ٣٧٤
- حكم مع وقبل وبعد وعند ٣٧٧
- كلمات الشرط ٣٧٨
- خاتمة في الكلام على كيف وغير ٣٨٣
مبحث الصريح والكناية ٣٨٦
مبحث دلالة اللفظ على الحكم ٣٨٩
مبحث فحوى الخطاب ٣٩٦
مبحث مفهوم المخالفة ٣٩٨
- ذكر أقسام مفهوم المخالفة ٤٠٢

– بيان الاستدلال بالمقارنة ٤٠٩

مبحث النسخ ٤١٠

– تعريف النسخ ٤١٣

– حكم النسخ وأنه جائز واقع ٤١٤

– محل النسخ الأمر والنهي .. إلخ ٤١٨

– حكم نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دونها ونسخهما معًا ونسخ بعض المعنى كالقيد والشرط وفي زيادة بعض الحكم على المشروع وأحكام ذلك ٤٢٤

– حكم نسخ الفحوى دون أصلها ونسخه دونها ٤٣١

– حكم نسخ المفهوم دون المتن ٤٣٣

– حكم الفرع بنسخ أصله ٤٣٤

– شرط صحة النسخ إمكان امتثاله بالعقل أو بالفعل ٤٣٥

– حكم النسخ إلى غير بدل وإلى بدل أخف وأشق ٤٤٠

– حكم نسخ القرآن للقرآن والسنة ونسخ السنة لهما ٤٤٤

– لا يكون القياس والإجماع ناسخين ولا منسوخين ٤٥٠

– بيان الطريق إلى معرفة الناسخ والمنسوخ ٤٥٣

الجزء الثاني

من كتاب «طلعة الشمس: شرح شمس الأصول» ٤٥٧

الركن الثاني: في مباحث السنة ٤٥٩

- بيان حقيقة السنة ٤٦٠
- أقسام الوحي وكيفياته، وفيه بيان اجتهاده ﷺ في الأحكام والحروب ٤٦٠
- مبحث الحديث وتعريف الخبر ٤٦٦
- انقسام الحديث إلى متصل الإسناد، ومنقطعه، وانقسامه إلى كامل الاتصال وناقصه، وفيه بيان التواتر المتصل وأحكامه ٤٦٨
- بيان إفاده الخبر المتواتر العلم الضروري، وأنه مقطوع بصدقه وفيه بيان الخبر المشهور، وبيان حكمه ٤٧٥
- بيان الخبر الأحادي وحكمه، وأنه يوجب العمل دون العلم ٤٧٩
- بيان حكم معارضة القياس للخبر الآحادي ٤٨٧
- الكلام في إسقاط شروط اشترطها بعض الأصوليين في قبول خبر الآحاد ٤٩٠
- يجوز رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ، لمن كان عارفًا بالألفاظ، وقيل: لا، وفيه بيان ٤٩٦
- جواز حذف بعض الخبر إلا إذا كان قيد أو قبول الزيادة من الثقة ٤٩٦

- ذكر شروط الراوي وهي عشرة، منها البلوغ والعقل والضبط والإسلام .. إلخ ٥٠٣
- ذكر صفة العدل، وحكم التعديل ٥١٣
- كيفية التعديل والتجريح ٥١٦
- رواية العدل عن مجهول: هل تكون تعديلاً له أم لا؟ ٥١٨
- الكلام في عدالة الصحابة ٥٢٠
- ذكر الخبر الغير المتصل ٥٢٣
- بيان المرسل وحكمه ٥٢٤
- بيان الحديث المقطوع والموقوف والضعيف وغيره ٥٣١
- مبحث فعله صلى الله عليه وسلم ٥٣٦
- مبحث تقريره صلى الله عليه وسلم ٥٤٣
- يكون تقريره صلى الله عليه وسلم مخصِّصًا للعموم، وبيان حكم ذلك ٥٤٥
- خاتمة في حكم شرع من قبلنا، وهل هو شرع لنا إذا لم ينسخ؟ ٥٤٧
- بيان حجية مذهب الصحابي، وهل يلزمنا اتباعه أم لا؟ ٥٥٣

الركن الثالث: في الإجماع ٥٥٧

- بيان حقيقة الإجماع إلى قوليّ وسكوتيّ، وبيان حكم كل واحد من النوعين ٥٥٧

- بيان إمكان الإجماع، وإمكان العلم به ٥٦٩
- بيان أهل الإجماع المعتبر إجماعهم، ومن لا يعتبر في الإجماع ٥٧٢
- لا يكون إجماع بعض الأمة مع خلاف الباقين إجماعًا، فليس إجماع أهل المدينة، ولا أهل البيت ولا الخلفاء إجماعًا مع خلاف غيرهم، وفيه بيان اعتبار التابعي في إجماع الصحابة، وأن الإجماع غير مختص بالصحابة فقط ٥٧٨
- بيان محل الإجماع، وهو القضية العارية من الخلاف المتقدم ٥٨٥
- بيان شروط الإجماع أن يكون لهم مستند من كتاب أو سنة أو قياس ٥٨٧
- بيان طريق نقل الإجماع بالتواتر والآحاد وحكم ذلك ٥٩٣
- بيان حكم إحداث قول ثابت بعد أن اختلفوا على قولين مثلاً ٥٩٥

الركن الرابع: في مباحث القياس ٥٩٩

- بيان حقيقة القياس وأركانه ٦٠٣
- مبحث الأصل والفرع وشروطهما ٦٠٣
- شروط حكم الأصل ٦٠٩

مبحث العلة ٦١٧

- بيان حقيقة العلة والفرق بين العلة الشرعية والعلة العقلية ٦١٨
- الأصل في الأحكام تعليلها، وقيل: لا ٦١٩

- صفة العلة وأنواعها ٦٢١
- ذكر شروط العلة ٦٣٣
- انقسام الحكمة المقصودة من شرع الحكم إلى ضروري وحاجي وتحسيني، وغير ذلك ٦٤٣
- ذكر حصول المقصود من شرع الحكم ٦٤٨
- ذكر أقسام كل واحد من الحكم والعلة إلى الجنس والعين ٦٥٢
- ذكر طرق العلة المنصوصة: يشترط في صحة علة الإيماء حصول المناسب وقيل: لا ٦٥٥
- ذكر طرق العلل المستنبطة، وهي خمسة طرق ٦٦٤
- الطريق الأول: السبر ٦٦٧
- الطريق الثاني: المناسبة ٦٧١
- بيان حقيقة المناسبة والمناسب ٦٧١
- بيان انقسام المناسب إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل ٦٧٤
- الطريق الثالث: الشبه ٦٨٢
- الطريق الرابع: الدوران ٦٨٥
- الطريق الخامس: الطرد ٦٩٠
- خاتمة في انقسام القياس إلى جلي وخفي وإلى قياس علة وقياس دلالة ٦٩٢

مبحث القوادح، وهي خمسة وعشرون اعتراضًا ٦٩٧
– منها الاستفسار ٦٩٩
– منها فساد الاعتبار ٧٠١
– ومنها فساد الوضع ٧٠٢
– ومنها منع حكم الأصل بالتقسيم وبدون تقسيم ٧٠٣
– ومنها ادعاء عدم وجود العلة، وادعاء عدم عليتها ٧٠٦
– ومنها عدم التأثير وهو أربعة أنواع ٧٠٩
– ومنها ادعاء خفاء العلة، وادعاء عدم انضباطها ٧١٠
– ومنها النقض ٧١٢
– ومنها الكسر ٧١٣
– ومنها تخلف بعض العلة المركبة من أوصاف ٧١٥
– ومنها القدح في المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية ٧١٦
– ومنها القدح في إفضاء الحكم إلى المصلحة المقصودة ٧١٨
– ومنها القدح في العلة بمعارضتها لوصف آخر أكثر فروعًا منها ٧١٩
– ومنها الفرق ٧٢٣
– ومنها القلب ٧٢٥
– ومنها القول بالموجب، تنبيهات هي كالخاتمة على هذا المبحث ٧٢٧

الركن الخامس: في مباحث الاستدلال ٧٣٣

- بيان حقيقة الاستدلال ٧٣٣
- مبحث الاستصحاب والعكس ٧٣٧
- بيان العكس وبعض أنواع الاستدلال ٧٤٢
- مبحث الاستقراء ٧٤٤
- مبحث المصالح المرسلة ٧٤٦
- مبحث الاستحسان ٧٤٧
- مبحث الإلهام ٧٥١
- مبحث حكم الأشياء قبل الشرع ٧٥٢
- خاتمة في قواعد الفقه ٧٥٦

خاتمة على قسم الأدلة في الترجيحات ٧٥٧

- بيان حكم الدليلين إذا تعارضا، لا يصح التعارض بين الدليلين الشرعيين في نفس الأمر، ويصح في ذهن السامع، وفيه بيان المخلص من التعارض ٧٦٠
- بيان الترجيح من جانب المتن ٧٦٥
- بيان الترجيح من جانب الإسناد ٧٧٤
- بيان الترجيح من جانب الحكم ٧٧٨

- بيان الترجيح بأمر خارجي ٧٨٣
- بيان الترجيح بين القياسين إذا تعارضا ٧٨٧

القسم الثاني من الكتاب في الأحكام
وفيه أربعة أركان ٧٩٣

الركن الأول: في الحكم ٧٩٥

- بيان حقيقة الحكم ٧٩٦
- انقسام المقصود من الحكم إلى دنيوي وأخروي، وانقسام الحكم باعتبار الدنيوي إلى صحيح وفاسد ٧٩٨
- انقسام الحكم إلى عزيمة ورخصة ٨٠١
- انقسام العزيمة إلى وجوب وندب وتحريم وكراهية ومباح ٨٠٢
- انقسام الواجب إلى قطعي وظني ٨٠٦
- انقسام الواجب إلى فرض كفاية وفرض عين ٨٠٨
- انقسام الواجب إلى معين ومخير فيه ٨٠٩
- بيان الحرام والمكروه ٨١١
- لا يصح أن يحرم واحد لا بعينه، وقيل: يصح ٨١٣
- لا يصح أن يخير بين وجوب وندب وتحريم وكراهية ونحو ذلك ٨١٥
- بيان أقسام الرخصة وأحكامها ٨١٦

- مبحث الحكم الوضعي ٨٢١
- بيان العلة وذكر الفرق بينها وبين النسب ٨٢٤
- بيان الشرط وحكمه ٨٢٧

الركن الثاني: في بيان الحاكم وأنه الشرع لا العقل على الصحيح، وفيه بيان مذهب المعتزلة، واحتجاجهم على أن الحاكم العقل، وبيان الاحتجاج عليهم ٨٣١

الركن الثالث: في المحكوم به ٨٣٩

- وفيه بيان الفرق بين حقوق الله، وحقوق العباد، وانقسام حقوق الله إلى أصول وفروع، وأحكام ذلك ٨٣٩

الركن الرابع: في المحكوم عليه وهو المكلف ٨٤٧

- الصفة التي يكون معها التكليف، وهي المعبر عنها بالأهلية ٨٤٧
- أحكام الصبي منذ كان حملاً إلى وقت بلوغه ٨٤٨
- ذكر العوارض التي تعتري الأهلية، وهي نوعان: سماوية ومكتسبة ٨٥١
- من العوارض السماوية الجنون ٨٥٣
- ومنها النسيان والسهو ٨٥٣

- ومنها النوم والإغماء ٨٥٤
- ومنها الرق ٨٥٧
- ومنها المحيض والنفاس ٨٥٨
- ومنها المرض ٨٦٢
- ومنها الموت ٨٦٤

ذكر العوارض المكتسبة ٨٦٧

- منها الجهل وهو على أقسام أربعة ٨٦٧
- ومنها السُّكْر ٨٧٦
- ومنها الهزل ٨٨١
- ومنها السفه ٨٨٣
- ومنها السفر ٨٨٤
- ومنها الخطأ ٨٨٧
- ومنها الجبر وهو الإكراه ٨٨٨

الخاتمة: في الاجتهاد ٨٩٣

- بيان حقيقة الاجتهاد ٨٩٣
- بيان شروط المجتهد وجواز تجزِّي الاجتهاد ٨٩٤
- بيان حكم المجتهدين إذا اختلفا في الظنيات، وأن الكل مصيب ٩٠٢
- بيان حكم الاختلاف في الدين ٩١٠

- بيان حكم الاجتهاد ومتى يجب على المجتهد، ومتى لا يجب، وما يلزمه عند اجتهاده من الأحوال ٩١٣
- بيان أنه لا يصح صدور قولين متناقضين من عالم واحد لسائل واحد في قضية واحدة في وقت واحد ٩١٧
- بيان حكم المجتهد إذا تغير اجتهاده عما كان ٩١٨
- بيان أنه لا يحل للمجتهد أن يقلد مجتهدًا مثله ٩٢١
- بيان حكم العامي إذا أراد العمل بشيء من الظنيات، وأنه يجب عليه تقليد المجتهد في ذلك ٩٢٥
- بيان افتاء الضعيف بقول العالم ٩٢٩
- بيان جواز تقليد الضعيف لعالمين فأكثر، فبما يمكن تقليدهم فيه ٩٣١
- بيان جواز تقليد المفضول إذا كان عدلاً مجتهدًا مع وجود الفاضل ٩٣٦
- بيان حكم الاجتهاد في زمانه ﷺ وأنه واقع ٩٣٨
- بيان إمكان خلو بعض الزمان من مجتهد، وفيه تقليد الميت ٩٤٠
- بيان محل الاجتهاد وهو قضية لم يوجد في حكمها نص ولا إجماع ٩٤٩
- تتمة لهذا الكتاب ٩٤٥

مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّين»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا - في إطار هذا المشروع - بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلَّال الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا - وغيرهم - لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب

المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي

غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية

والمشرف العام على المشروع

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر مكتبـة الإسكندرية، إنما تعـبِّر عن وجهة نظر مؤلفـيها.

تقديم

عبد الله ربيع

أولاً: نبذة عن علم «أصول الفقه»

علم «أصول الفقه» من أهم العلوم الشرعية، وأولاها بالاعتناء، وتنبع أهمية هذا العلم من كونه يعتبر الطريق الذي من خلاله يتمكن المجتهد من الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة.

وغني عن البيـــان أن هذا العـلم نشأ مع بداية بعثة خير البرية سيدنا محمد ﷺ، فأصول الفقه وُجد منذ أن وجد الفقه، فما دام هناك فقه لزم حتمًا وجود أصول وضوابط وقواعد له، وهذه هي مقومات علم الأصول وحقيقته، ولكن الفقه سبق الأصول في التدوين وإن قارنه في الوجود، بمعنى أن الفقه دُوِّن وهُذِّبت مسائله، وأُرسيت قواعده، ونظمت أبوابه قبل تدوين قواعد أصول الفقه وتهذيبها وتميزها عن غيرها، وهذا لا يعني أنه لم ينشأ إلا منذ تدوينه، وأنه لم يكن موجودًا قبل ذلك، أو أن الفقهاء ما كانوا يجرون في استنباطهم للأحكام على قواعد معينة ومناهج ثابتة، فالواقع أن قواعد هذا العلم كانت مستقرة في نفوس المجتهدين، وكانوا يسيرون في ضوئها وإن لم يصرحوا بها، وليس المجال

مناسبًا للتدليل على ذلك، وقد مر هذا العلم بمراحل كونت تراكمات معرفية، ومنهجيات مختلفة في التعامل معه.

فكتاب الإمام الشافعي رضي الله عنه والذي يسمى بالرسالة يعتبر أول مرحلة في إلباس هذا العلم لبوس المصنفات والتآليف، وكان مثار اهتمام العلماء بعده، واختلف تعاملهم معه ما بين مؤيد وشارح ومنتقد ومعارض، وهذا أدى إلى ظهور مدرستين تميزت كل منهما بطابع وأسلوب في تناول مسائل علم أصول الفقه:

الأولى: مدرسة المتكلمين أو ما عرف بطريقة الشافعية، والتي كانت تعتمد على تقرير القواعد الأصولية مدعومة بالأدلة والبراهين دون التفات إلى موافقة أو مخالفة هذه القواعد للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، فاتجاه هذه الطريقة اتجاه نظري غايته تقرير قواعد هذا العلم كما يدل عليها الدليل، وجعلها موازين لضبط الاستدلال، وحاكمة على اجتهادات المجتهدين لا خادمة لفروع المذهب.

الثانية: مدرسة الفقهاء أو ما عرف بطريقة الحنفية، والتي كانت تعتمد على تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن الأئمة من فروع فقهية، فاتجاه هذه الطريقة اتجاه يمتاز بالطابع العملي، فهو دراسة عملية تطبيقية للفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب، واستخراج القوانين والقواعد والضوابط الأصولية التي لاحظوها واعتبرها أولئك الأئمة في استنباطهم، وبناء على ذلك

فإن هذه الطريقة تقرر القواعد الخادمة لفروع المذهب، وتدافع عن مسلك أئمة هذا المذهب في الاجتهاد، كما أن نهج هذه الطريقة أليق بالفروع، وأمس بالفقه.

والإباضية[١] متفقون في أصولهم مع بقية مذاهب أهل السنة؛ فمصادر

(١) الإباضية من أشهر الفرق الإسلامية، وهم يسكنون إلى يومنا هذا في عمان وزنجبار وشمال إفريقيا، والإباضية هم أصحاب عبدالله بن إباض، وكانت لهم صولة في الجزيرة العربية، وعلى الأخص في حضر موت وصنعاء واليمن ومكة والمدينة، وهو يغضبون كثيرًا حين يسمعون أحدًا ينسبهم إلى الخوارج، ويبرؤون من تسميتهم بالخوارج ويقولون نحن إباضية كالحنفية والمالكية والشافعية، ويقولون إنهم رُموا بهذا اللقب؛ لأنهم رفضوا القرشية، أي التزام كون الإمام من القرشيين.

وقد دخل مذهب الإباضية إلى إفريقيا في النصف الأول من القرن الثاني، وانتشر بين البربر انتشار النار في الهشيم حتى أصبح مذهبهم الرسمي، وقد حكم الإباضيون في شمال إفريقيا حكمًا متصلاً مستقلاً استمر زهاء مائة وثلاثين سنة حتى أزالهم الفاطميون.

ومن المعلوم أن عقيدة الإباضية تتفق مع أهل السنة في الكثير، وتختلف في القليل، فهم يعترفون بالقرآن الكريم والسنة النبوية كمصدر للعلوم الدينية، ولكنهم يقولون بالرأي – على قولٍ– ويأخذون بالإجماع، وهم أول من دون الحديث النبوي الشريف، وأول من قام بذلك إمامهم جابر بن زيد المتوفى سنة ٩٣هـ، جمع الحديث في كتاب أسماه «ديوان جابر»، ولكن هذا الديوان مفقود، ثم رسم على منواله الربيع بن حبيب الفراهيدي الذي عاش حوالي منتصف القرن الثاني، وكتابه معروف باسم «مسند الربيع بن حبيب» وهو مطبوع متداول.

ولعل أهم خلاف بينهم وبين أهل السنة قولهم بالتنزيه المطلق، فلا يقولون بالتشبيه؛ ولذلك فإنهم يقولون إن رؤية الله تعالى منفية في الدنيا والآخرة، ويقولون أيضًا إن الوعد والوعيد لا يتخلفان، بمعنى أن وعيد الله تعالى لا يتخلف كما أن وعد الله تعالى لا يتخلف، فمن دخل النار فهو خالد فيها، والمذنب تطهره التوبة ولا يدخل السعيد النار، وواجب عندهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد انقسم الإباضيون الأوَل إلى عدة أحزاب منها: الحفصية، والحارثية، واليزيدية. واليزيدية قد أمعنت في الشطط حينما زعم رئيسها يزيد بن أنيسة أن الله تعالى سيبعث رسولاً من العجم وينزل عليه كتابًا قد كتب في السماء ينزله عليه جملة واحدة ويكون على ملة الصابئة.

ولكن انحراف يزيد بن أنيسة لا يؤثر في طبيعة مذهب جمهرة الإباضية الذين يتوفر كثير من جوانب الاعتدال في عقيدتهم.

والإباضية لا يعادون مخالفيهم من المسلمين معاداة صريحة، بل يعتبرون دارهم دار إسلام، ويبيحون الزواج منهم وموارثتهم، ومرتكب الكبيرة في نظرهم موحد وليس مؤمنًا، أو هو كافر كفر النعمة لا كفر الملة (انظر: مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ط ثانية، ص ١٣٥– ١٣٧ بتصرف).

التشريع عند الإباضية، هي: القرآن، والسنة، والإجماع[١]، والقياس[٢]، والاستدلال[٣] ويندرج تحته الاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة:

الكتاب: يعتبر القرآن أول المصادر التشريعية عند كلّ المذاهب ومنها الإباضية، لكونه ثابتًا ثبوتًا قطعيًّا عن الرسول ﷺ.

السنة: فإمام المذهب جابر بن زيد كان أثريًّا، يأخذ بالأثر الوارد عن النبي ﷺ لا يحيد عن النص إلى الرأي إلا عند عدم النص؛ وذلك عملاً بنصيحة شيخه عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما قال له عند نزوله المدينة: «بلغني يا أبا الشعثاء أنك من فقهاء البصرة، وأنك سَتُسْتَفتى، فلا تفتين إلا بقرآن ناطق، أو سُنة ماضية، فإنك إن فعلت غير ذلك فقد هلكت وأهلكت».

ولعل نسبته إلى أهل الرأي كان بالنظر إلى البيئة التي نشأ بها وهي العراق.

ثم جاء تلامذة الإمام جابر بن زيد فساروا على نهج إمامهم في الاستدلال، ولم يتساهلوا في الأخذ بالرأي؛ بل إنّ بعضهم تشددوا في التمسك بالأثر، ولم يجيزوا الأخذ بالرأي إلا عند الضرورة، فقد نقل عن أبي عبيدة أنه قال حين

(١) الإجماع هو: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور بعد وفاته ﷺ.
(٢) القياس هو: حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه.
(٣) الاستدلال هو: دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس.

سمع أهل عمان يستعملون الرأي: «إنهم لم يسلموا من الفروج والدماء»[(١)].

وكانوا لا يقتصرون على روايات أئمتهم وأصحابهم، بل كانوا يأخذون بروايات غيرهم.

الإجماع: والإجماع المعتبر عند علماء الإباضية هو إجماع علماء الأمة الإسلامية، والمقصود بالأمة كل من آمن بالله، وكان من زمرة الموحدين[(٢)]، فلم يقصروه على شخص أو فئة معينة.

القياس: إن تمسك الإباضية بالأثر، وتحرجهم من استعمال الرأي، حمل بعضهم على التصريح بأن أصحابه لم يكونوا يقولون بالقياس.

غير أن المتتبع للمصادر الفقهية الإباضية يجدها حافلة بأقوال لعلمائهم، مستندهم فيها القياس، بل إنه سيجد طائفة منهم، غلو في استعماله، فقدموه على خبر الواحد، متأثرين في ذلك بمنهج فقهاء الكوفة[(٣)].

---

(١) عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ترجمة: ميخائيل خوري، ط١، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م، ص ٩٨.

(٢) أبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي، المعتبر، د.ط، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج ١، ص١٥-١٧.

(٣) أبو جابر محمد بن جعفر الأزكوي، جامع ابن جعفر، تحقيق: عبد المنعم عامر، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨١م، ١/٢٨٠. المصنف للكندي: ١٣/١١٩؛ منهج الطالبين، للشقصي: ١/٩٩؛كتاب قواعد الإسلام: إسماعيل بن موسى الجيطالي ٢/١٠٣-١٠٥ (تحقيق: عبد الرحمن بكلي، ط١؛ غرداية: المطبعة العربية، ١٩٧٦م).

المصادر التبعية: أما بالنسبة للمصادر التبعية الأخرى، والتي اختُلف في حجيتها بين علماء الأمة، فإننا نجد الإباضية يشرعون على وفقها دون التوسع فيها.

فالمصالح المرسلة[(١)] لا تجد في المصادر الإباضية تفصيلاً وافيًا لها، وإنما تجد تجسيدًا لها في اجتهادات فقهائهم، فهم يتحرّون مقصد الشارع من الحكم، ويوازنون بين المصالح عند تعارضها. يقول السالمي: «وأنت إذا تأملت مذهب الأصحاب - رحمهم الله تعالى - وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسب ويعللون به، لما دلّ عليه مجملاً، أي وإن لم يدل على اعتباره بعينه أو جنسه، فإن الأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقًا»[(٢)].

فقد برز في فقههم الاهتمام بالجانب المقاصدي، والنظر إلى المآل، وتجلى هذا في باب الفروج والدماء بصورة أساسية.

وقد اعتمد الإباضية الاستحسان[(٣)] ضمن المصادر الاجتهادية، وظهر اعتماده في كثير من تطبيقاتهم الفقهية. وعد بعضهم استصحاب الأصل[(٤)] ضمن أقسام مصادر الشريعة الأساسية، فجعلوها ثلاثة: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال الأصل.

---

(١) المصلحة المرسلة هي: التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالإلغاء، ويعبر عنها بالمناسب المرسل.

(٢) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، الطبعة الحالية، ٢/٦٧٩.

(٣) الاستحسان هو: العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى.

(٤) الاستصحاب هو: عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول.

ويظهر الاهتمام بالعرف عند الإباضية في كثير من فتاويهم، وإن لم يتطرقوا إلى تقاسيم العرف وأنواعه؛ كما فعل غيرهم، فهو عندهم دليل للاستئناس عند عدم ورود النص، خصوصًا في مجال الأَيْمان والنذور والنكاح والطلاق وبعض العقود.

ومن القواعد التي اعتمد عليها الإباضية تقديم السنَّة القولية على السنَّة الفعلية عند التعارض؛ لأنَّ الفعل محتمل للخصوصية، فضعف دلالته مقارنة بالسنَّة القولية. من ذلك اتفاق الإباضية على أنّ الجنابة تنافي الصوم عملاً بحديث أبي هريرة في الربيع وغيره: «من أصبح مجنبًا أصبح مفطرًا». وقدّم على حديث عائشة وأمّ سلمة: «إن كان رسول الله ليصبح جنبًا من جماع غير احتلام في رمضان ثمّ يصوم».

والإمام السالمي من علماء المذهب الإباضي الذين اهتموا بعلم أصول الفقه، وكان من أهم ما ألفه في هذا العلم هذا الكتاب الماتع المسمى «بطلعة الشمس»، والذي سنحاول في هذه الصفحات القليلة أن نلقي الضوء عليه وعلى مؤلفه.

ثانيًا: التعريف بالإمام السالمي

هو نور الدين، أبو محمد، عبد الله بن حُمَيْد بن سلُوم بن عبيد بن خلفان ابن خميس السالمي -رحمه الله - من بني ضبة. من قبيلة السوالم الموجودة

في أنحاء متفرقة من سلطنة عُمان، ويرجع أصل هذه القبيلة إلى نزار بن معد بن عدنان[١]. يكنى بكنيتين: الأولى: أبو محمد، وذلك نسبة إلى أكبر أبنائه محمد ابن عبد الله السالمي، والثانية: أبو شيبة نسبة إلى لقب ابنه الأكبر (محمد) الذي كان يلقب بالشيبة. كما اشتهر الإمام السالمي بلقب «نور الدين السالمي»، وله ألقاب أخرى تدل على عظم مكانته عند الناس وعند أقرانه العلماء.

اختلفت الأقوال حول سنة ولادة الشيخ السالمي، فالبعض يذكر أنه ولد سنة (١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م)، ويذكر فريق آخر أنه ولد سنة (١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م)، كما تذكر بعض المصادر أنه ولد سنة (١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م). والذي يظهر أن ولادة الشيخ إنما كانت في سنة (١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م)، بدليل قول الشيخ السالمي بنفسه في جوابه عن سؤال ورد إليه من الشيخ سليمان باشا الباروني، فقد طلب الباروني في سؤاله أن يذكر المجيب عمره، فكانت خاتمة جواب الإمام السالمي هكذا: «من عبد الله بن حميد السالمي، البالغ من العمر ثلاثة وأربعين تقريبًا، الساكن القابل من شرقي عمان سنة (١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م)»[٢]. وكان مولده ببلدة الحوقين من أعمال ولاية الرستاق بمنطقة الباطنة وفيها نشأ.

لما بلغ الإمام السالمي العاشرة من العمر وقيل الثانية عشرة كُفَّ بصره، فأبدله الله تعالى ببصيرة فذة، فكان حافظًا قوي الذاكرة، لا يكاد يسمع شيئًا إلا

(١) محمد بن عبد الله السالمي، نهضة الأعيان بحرية عمان، مكتبة التراث، (لم تذكر الطبعة ولا سنة الطبع)، ص١١٨.
(٢) ذكر هذا القول في ترجمة المؤلف في كتاب «تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان»، للعلامة نور الدين السالمي، (ولم يذكر اسم كاتب الترجمة)، مكتبة الاستقامة، (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، لم تذكر الطبعة.

وعاه، وهي خاصية أودعها الله تعالى فيه. أما صفته فنوردها من كلام ابنه محمد، حيث قال عن صفته: «كان رَبْع القامة، تعلوه سمرة، ليس بالسمين المفرط، ولا بنحيف الجسم، مكفوف البصر، نير البصيرة، مدور اللحية، سبط الشعر»[(١)].

وكان شديد الغيرة على الدين، لا تأخذه لومة لائم، يقول الحق، وينطق بالصدق، مشهور بالبسالة، والصلابة، كثير الرد على من خالف ملة الإسلام، مشغول البال بأمته، يفرح بما ينفعها، ويحزن لما يضرها، وإنه ليكتئب إذا أصيب أحد من الأمة بحدث ولو بالصين، لا تخلو مشاهده الكريمة من فائدة دينية أو عائدة دنيوية، أو شاردة أدبية، مشتغلاً بتدريس العلم والتأليف، والصلح بين الخصوم بالحكم الشرعي، كان خطيبًا مِنْطيقًا، يرتجل الخطب الطوال في المجامع والمحافل، حسب ما يقتضيه المقام من السعي في إصلاح الأمة وجمع الشمل، يرغب ويرهب بأبلغ بيان وأفصح لسان. جوادًا سخيًّا، قل ما أكل طعامًا وحده، لازدحام الضيوف بناديه وكثرة ملازميه. كثير التفقد والتعرف على حاجة إخوانه وتلامذته ليواسيهم. عزف نفسه عن التوسع في الدنيا والسكون إليها. عظيم الهيبة لا ينطق أحد في مجلسه إلا أن يكون سائلاً أو متعلمًا أو ذا حاجة شديدة. كثير التضرع إلى الله، فتراه في بعض الأحيان في مجلسه أو في الطريق أو في مصلاه، وقد رفع يديه إلى السماء، قائلاً: لبيك اللهم لبيك، ثم يبسط يديه،

---

(١) نور الدين السالمي، جوابات الإمام السالمي للإمام نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، تنسيق ومراجعة عبد الستار أبو غدة، إشراف: عبد الله السالمي، مكتبة الإمام السالمي، بلدية المنترب، سلطنة عُمان، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، ص٥.

ويقول: اللهم اجمع الشمل، وألف بين القلوب، وأيد الكلمة... ونحو ذلك من الأدعية. كان كثيرًا ما يقول: «اختبرنا الله فوجدنا كاذبين»، يتأوه كثيرًا لما يراه في الناس من الاختلاف، وعدم الجد فيما يعود على حياتهم بالسعادة، ولما يراه من الفساد في البلاد، فتراه قد قطع حديثه وتنفس الصُّعَداء، قائلاً: «ذهب الوفاء، ذهب الدين، ذهبت المروءة، ذهبت الغيرة، ذهبت الحمية، طمع فينا الخصم، طلبنا بالمكائد، نصب لنا الحبائل فإنا لله وإنا له راجعون»[1].

بدأ الشيخ حياته في بلده الحوقين التابعة لأعمال الرستاق بسلطنة عُمان، وفي هذه القرية بدأ الشيخ يتعلم على يد والده القرآن الكريم ومبادئ الدين الحنيف، كما هي العادة، ثم نشبت نار الخلاف بين قبيلته السوالم وقبيلة الخضور؛ فهاجرت قبيلة الشيخ تاركة الحوقين إلى بلدة «الخبة» من بلدان الباطنة، فلبث بها الشيخ إلى ما شاء الله من الزمان، وما هي إلا أيام من الدهر حتى هاجر الشيخ منها إلى الرستاق، حيث منبع العلم والعلماء حينئذ، وهناك وجد الشيخ ضالته، وبدأ ينتقل بين مشايخها الكبار كالشيخ راشد بن سيف اللمكي الذي كان يدرس في مسجد قصرى.

وتمر الأيام على الشيخ وهو يدرس بالرستاق، وبدأت تظهر علامات نبوغه لمشايخه، فلاحظ الشيخ اللمكي في تلميذه سرعة الفهم وقوة الذكاء، والحفظ

(١) محمد بن عبد الله السالمي، نهضة الأعيان بحرية عمان، مرجع سابق، ص ١٢٥-١٢٢.

الغريب، فأعجب به الشيخ وبدأ يقدمه على زملائه، ومن ذلك أنه رآه مرة يقرأ في كتاب «لامية الأفعال» فأخذ الاستغراب من الشيخ مأخذه، وقال له: كيف تقرأ ما لا تفهمه؟ فقال: إنني أفهمه، وأستطيع أن أشرح ما قرأت، فلما شرح له استغرب أكثر من قبل.

وهكذا أخذ الإمام نور الدين السالمي ينتقل بين جنبات الرستاق العامرة بالعلماء وأهل العلم حتى أصبح ممن يشار إليهم بالبنان، وهناك بدأ بالتأليف وهو ابن سبعة عشر عامًا، فقد نظم منظومة في النحو أسماها «بلوغ الأمل»، وكان ذاك عام (١٣٠٥هـ/ ١٨٨٨م).

كان الإمام نور الدين السالمي وهو بالرستاق يسمع عن الشيخ المحتسب المجاهد صالح بن علي الحارثي - رحمه الله - أحد أقطاب عُمان في ذلك العصر الذي كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فأعجب بسيرته، فشد رحله إليه سنة (١٣٠٨هـ/ ١٨٩١م)، وكان أول ما وصل إلى الشرقية أقام عند الشيخ سلطان بن محمد الحبسي في بلد المضيبي من شرقية عمان، ومنها ذهب ليزور الإمام المحتسب صالح بن علي الحارثي، وفي أثناء الجلسات معه أعجب الإمام المحتسب بنور الدين السالمي، وأغراه باستيطان القابل، فأصبح مدار الفتيا ومورد الوفود والتلاميذ لتلقي العلم عنه، كانت له دروس في أصول الدين والتفسير والحديث وأصول الفقه والنحو والمعاني والبيان والمنطق. وكان مولعًا بجمع الكتب النادرة والعكوف على الاطلاع عليها.

فوجد الشيخ ضالته وهناك أقام متعلمًا ثم مدرِّسًا، فألف وعلَّم وتخرج على يديه أفذاذ عُمان الذين ذاع صيتهم، وما ومازال أهل عمان ينتفعون بعلمهم إلى يومنا هذا.

وفي سنة (١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م) توفي الشيخ المحتسب صالح بن علي الحارثي – رحمه الله – فكان لوفاته الأثر الكبير على نور الدين السالمي، فأصبح الحمل عليه أثقل من قبل، والمعاناة في أمور المسلمين أكثر مما مضى، وتمر الأيام وتتعاقب الشهور والأعوام والسالمي قائم بدور رائد الإصلاح، معلِّمًا ومنبهًا حتى عام (١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)، ففكر في الذهاب إلى أداء فريضة الحج عام (١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، وهناك التقى بعلماء الإسلام من مختلف المذاهب، وتناقش معهم فيما يخص المسلمين، فاطلع على كثير مما يحوكه أعداء الإسلام ضد المسلمين وخاصة ضد رواد الإصلاح، وفي رحلته هذه اطلع على كثير من علوم الحديث، واقتنى كثيرًا من كتبها، ثم عاد أدراجه إلى عُمان لمواصلة مشوار نشر العلم والقيام بالإصلاح السياسي، فبدأ بالاتصال بالأعيان في مختلف الأماكن من عُمان للقيام بأمر الإمامة حتى وفقه الله، فعقدت الإمامة لإمام العدل والإحسان سالم بن راشد الخروصي رحمه الله.

وتنقسم حياة السالمي إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: منذ ولادته إلى آخر إقامته بالرستاق عام (١٣٠٧هـ/ ١٨٩٠م).

المرحلة الثانية: ما بين (١٣٠٨ - ١٣١٤هـ/ ١٨٩١- ١٨٩٦م) زمن هجرته إلى الشرقية والتحاقه بشيخه صالح بن علي الحارثي، وخلال تلك المرحلة تهيأ له الجو العلمي المناسب للتدريس والتأليف ببلدة القابل.

المرحلة الثالثة: ما بين (١٣١٥- ١٣٣٢هـ/ ١٨٩٧-١٩١٤م) أي بعد وفاة شيخه الحارثي، وقد قام بدور أساسي في نشر العلم والدعوة لتوحيد الصف وإعادة الإمامة بعد أن برز التدخل الأجنبي.

وقال عنه أحد مترجميه: إجابات الشيخ عن الأسئلة تبين أن فكره يستجيب إلى الأمة في مجملها، وأنه لا يحصر اهتمامه بطائفة دون أخرى، وذلك يؤكد اندراجه في طبقة زعماء الإصلاح التي عرفها العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي/ الرابع عشر الهجري، والربع الأول من القرن العشرين[١].

وللإمام نور الدين السالمي شيوخ كثيرون يصعب حصرهم، وأبرزهم:

- الشيخ المحتسب صالح بن علي الحارثي، ولد بالقابل عام ١٢٥٠هـ أخذ العلم عن الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي، ومن تلامذته الشيخ أبو مالك عامر بن حميد المالكي، والشيخ عيسى بن صالح الحارثي. من مؤلفاته: عين المصالح في أجوبة الشيخ صالح، وتوفي سنة ١٣١٤هـ[٢].

(١) المرجع السابق، ص١٣٤. ندوة المنتدى الأدبي: قراءات في فكر السالمي، ص ١١٧.

(٢) محمد بن عبد الله السالمي، نهضة الأعيان بحرية عمان، مرجع سابق، ص ١٢١،١١٩.

- الشيخ راشد بن سعيد اللمكي، ولد بمحلة قصرى من أعمال الرستاق عام ١٢٦٢هـ، وترعرع هناك إلى أن أصبح قاضيًا ومعلمًا، تلقى العلم من الشيخ ماجد بن خميس العبري، ومن تلامذته الشيخ سالم بن سيف اللمكي والشيخ محمد بن شامس الرواحي.

من مؤلفاته: مجموعة مسائل في مختلف الدعاوى والأحكام والديانات، ومنظومة في السلوك، وله رسالة اسمها (المسالك في علم المناسك) توفي سنة ١٣٣٣هـ[1].

- الشيخ ماجد بن خميس العبري، ولد في شهر رجب عام ١٢٥٢هـ، وقيل عام ١٢٥٠هـ ببلد الحمراء من داخلية عمان، فرحل إلى الرستاق لأخذ العلم، وكان من كبار علماء عمان، ولكنه لم يتعرض للتأليف، وله أجوبة على المسائل نظمًا ونثرًا، لو جمعت لما قلت عن أربعة مجلدات، من شيوخه: الشيخ عبد الله بن محمد الهاشمي، ومن تلامذته: الشيخ إبراهيم بن سعيد العبري، والشيخ سعيد بن صالح العبري، توفي سنة ١٣٤٦هـ[2].

كما أن للشيخ السالمي تلاميذ كثيرين، فبعد أن وفق الله الإمام السالمي لنيل حظ وافر من العلم والمعرفة في اللغة والفقه وأصوله بفضل مشايخه الذين

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص٨٣- ٨٥.

أخذ عنهم وجهوده المتواصلة في الحفظ والاطلاع على مختلف الكتب صغيرها وكبيرها، أنشأ مدرسة لتخريج الأجيال، فجاء إليها الطلبة من مختلف أنحاء عمان، ضاربين أكباد الإبل في سبيل الوصول إليه والنهل من بحره المتلاطم، وتخرج على يديه رجال يشار إليهم بالبنان عرفهم البعيد قبل القريب، وسجل لهم التاريخ مآثر تعجز الأقلام عن وصفهم بما لهم من محامد، ومن أبرز تلاميذه:

- الشيخ الإمام سالم بن راشد الخروصي ولد ببلدة «مشايق» من قرى الباطنة سنة ١٣٠١هـ، هاجر إلى الشرقية لطلب العلم ولازم الإمام السالمي، بويع سنة١٣٣١هـ بالإمامة، توفي سنة ١٣٣٨هـ ببلدة الخضراء من المنطقة الشرقية[١].

- الشيخ الإمام محمد بن عبد الله بن سعيد بن خلفان الخليلي ولد بسمائل سنة١٢٩٩هـ، بويع بالإمامة بعد وفاة الإمام سالم بن راشد الخروصي سنة ١٣٣٨هـ، توفي سنة ١٣٧٣هـ في نزوى ودفن بها[٢].

- الشيخ أبو الوليد سعود بن حميد بن خليفين، كان عالمًا، عاملاً، قاضيًا، توفي بالمضيبي سنة ١٣٧٣هـ[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧٤-٢٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص٤٥٠-٤٥١.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٥، ١٧٧، ٣١١، ٣١٠،١٩٨،١٩٧. نور الدين السالمي، جوابات الإمام السالمي، مرجع سابق، ص٨.

وبعد رحلة طويلة مليئة بالعمل الجاد والجهاد والإخلاص في خدمة الإسلام والمسلمين تأليفًا وإصلاحًا وعلمًا وعملاً، وحقق ما كان يصبو إليه، وما كان يتطلع له، كانت وفاته ليلة (٥ ربيع الأول ١٣٣٢هـ/ ٣١ يناير ١٩١٤م)، وقد صلى عليه تلميذه أبو زيد عبد الله بن محمد بن رزيق الريامي، ودفن على سفح الجبل الأخضر ببلدة «تنوف» ، وقبره معروف حتى الآن[١]. رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته.

ثالثًا: بيبلوجرافيا مؤلفات الشيخ[٢]:

كان الإمام نور الدين السالمي مباركًا له في عمره، فمع قصر عمره في هذه الحياة، ومع كثرة أشغاله من اهتمامه بأمر إصلاح الأمة، اجتماعيًّا وسياسيًّا، وتدريس العلوم، وإفتاء الناس، مع كل ذلك نجد الشيخ قد ألف في مجالات شتى، شملت العقيدة والفقه وأصوله، والحديث، واللغة العربية، والتاريخ، وغير ذلك.

وكان يجمع في كتاباته بين العقل والنقل، ويلحظ الاتجاهات المختلفة في عصره، ويستمد من كتب الفرق المتعددة، وقد ساعد على ذلك إتقانه لأصول الفقه الذي تمزج فيه أقوال شتى المذاهب والاتجاهات، ومؤلفاته هي:

(١) المرجع السابق، ص١٣. محمد بن عبد الله السالمي، نهضة الأعيان بحرية عمان، مرجع سابق، ص١٣٣-١٣٤.

(٢) اعتمدنا في سردنا لقائمة مؤلفاته على مقدمة محقق طلعة الشمس، انظر: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، تحقيق: عمر حسن القيام، مكتبة الإمام السالمي، سلطنة عمان، ط١، ٢٠٠٨، ص٢٣-٢٨.

١- «بلوغ الأمل»: منظومة في المفردات والجمل، في علم النحو، وهي في ثلاثمائة بيت، وهي أول مؤلفاته، ألفها سنة ١٣٠١هـ، ونقحها سنة ١٣١٥هـ، وهي مطبوعة.

٢- «شرح بلوغ الأمل»: ألفها بُعَيْد سنة ١٣٠٥هـ، (طبع بمطابع عمان ومكتبتها، سلطنة عمان، ١٣١٥هـ).

٣- «المواهب السَّنية على الدرة البهية»: شرح فيه منظومة العمريطي للمقدمة الأجرومية في النحو، انتهى منه في ذي الحجة ١٣٠٦هـ.

٤- «رسالة في الأدلة على نجاسة الدم المسفوح»: كتبها سنة ١٣١٠هـ، وهي مطبوعة.

٥- «الرد على المعترض على مسألة نجاسة الدم المسفوح»: وضعها في ذي الحجة ١٣١٠هـ.

٦- «مناظرة حمد بن راشد بن سالم الراسي في العقيدة»: أنشأها سنة ١٣١١هـ، وهو مخطوطة.

٧- «غاية المراد في علم الاعتقاد»: قصيدة لا مية صغيرة، تتكون من ٧٦ بيتًا، وضعها قبل أنوار العقول، وهي مطبوعة.

٨- «أنوار العقول»: منظومة في علم العقيدة، تربو على ٣٠٠ بيت، أنشأها في حدود سنة ١٣١٢هـ، وهي مطبوعة.

٩- «بهجة الأنوار»: شرح مختصر لأرجوزته «أنوار العقول» بدأ به قبل الشرح المطول، ثم نقحة سنة ١٣١٤هـ، وهو مطبوع.

١٠- «مشارق أنوار العقول»: شرح للمنظومة السابقة، فرغ منها سنة ١٣١٣هـ، وهو مطبوع.

١١- «روض البيان على فيض المنان في الرد على من ادعى قدم القرآن»: فرغ منه سنة ١٣١٣هـ.

١٢- «شمس الأصول»: منظومة في أصول الفقه تتألف من ألف بيت تقريبًا. وضعها في حدود سنة ١٣١٤هـ.

١٣- «طلعة الشمس»: وهو كتابنا هذا الذي نحن بصدده، شرح منظومة «شمس الأصول». وضعها في حدود ١٣١٤هـ، (طبع لأول مرة بمطبعة الموسوعات في مصر، (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، ثم طبع من قبل وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، عامي (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، كما طبعته مكتبة الإمام السالمي بعُمان، بتحقيق عمر حسن القيام، ٢٠٠٨م.

١٤- «رسالة في التوحيد»: ألفها بطلب من أخيه سعيد بن حمد، وتاريخ تأليفها قبل ١٣١٤هـ، وهو مخطوط.

١٥- «الشرف التام شرح دعائم الإسلام»: شرح لكتاب الدعائم لابن النضر، ألفه قبل ١٣١٤هـ، وهو مفقود.

١٦- «الحق الجلي في سيرة شيخنا الولي صالح بن علي»: ألفه سنة ١٣١٤هـ، وهو مفقود.

١٧- «طريق السداد إلى علم الرشاد»: شرح قصيدة في أحكام الجهاد، نظمها سعيد الراشدي، مخطوط لم يكتمل.

١٨- «الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة»: فرغ منه ١٣١٥هـ، مطبوع.

١٩- «مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال»: منظومة في الفقه تربو على ألفي بيت، أنشأها ١٣١٦هـ، مطبوع.

٢٠- «الحجة الواضحة في رد التلفيقات الفاضحة»: رد على بعض من ادعى الاجتهاد من أهل زمانه، فرغ منه سنة ١٣١٧هـ، مخطوط.

٢١- «تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان»: رسالة فقهية صغيرة للناشئة، فرغ منها في ربيع الأول ١٣١٨هـ، مطبوع.

٢٢- «إيضاح البيان في نكاح الصبيان»: رسالة انتهى منها ذي الحجة ١٣١٩هـ، مطبوع.

٢٣- «معارج الآمال على مدارج الكمال»: شرح موسع للمنظومة في ثمانية مجلدات ضخام، ابتدأه سنة ١٣١٩هـ ولم يتمه.

٢٤- «فاتح العروض والقوافي»: منظومة في العروض والقوافي، أنشأها ١٣٢١هـ، وهي مطبوعة.

٢٥- «المنهل الصافي على فاتح العروض والقوافي»: شرح للمنظومة السابقة، أتمه في ذي الحجة ١٣٢١هـ، وهو مطبوع.

٢٦- «حل المشكلات»: أجوبة على أسئلة لتلميذه أبي زيد الريامي، شرع فيه أواخر ١٣٢١هـ.

٢٧- «رسالة إلى عبد الله بن سعيد الجعلاني في أمر أهل جعلان»: فرغ منها سنة ١٣٢٢هـ.

٢٨- «اللُّمعة المرضية من أشعة الإباضية»: رسالة صغيره في التعريف بالمذهب، أنشأها سنة ١٣٢٣هـ، وهو مطبوع.

٢٩- «كشف الحقيقة لمن جهل الطريقة»: منظومة في أصول المذهب الإباضي، تتكون من ٣٠٠ بيت، وهو مطبوع.

٣٠- «شرح مسند الإمام ربيع بن حبيب»: في ثلاثة أجزاء، انتهى منه في جمادى الآخرة، ١٣٢٦هـ، وهو مطبوع.

٣١- «تصحيح الجامع الصحيح»: وهو تحقيق لمسند الإمام الربيع، فرغ منه في رجب ١٣٢٦هـ، وهو مطبوع.

٣٢- «سواطع البرهان»: رسالة في بعض تطورات عصره في اللباس ونحوه، جوابًا لأهل زنجبار، كتبها سنة ١٣٢٨هـ، مخطوطة.

٣٣- «بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود»: رد على من اعترض على الرسالة السابقة من أهل زنجبار، فرغ منها في المحرم ١٣٢٨هـ، وهو مطبوع.

٣٤- تعليقات على رسالة «إن لم تعرف الإباضية» لقطب الأئمة، سنة ١٣٢٨هـ، مطبوع.

٣٥- تعليقات على «كرسي الأصول» في الولاية والبراءة للمحقق الخليلي (مخطوط).

٣٦- تعليقات على «خزائن الآثار» لموسى بن عيسى البشري (مخطوط).

٣٧- «جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام»: أرجوزة في العقيدة والفقه والآداب، تربو على ١٤ألف بيت، شرع فيها سنة ١٣٢٣هـ وأتمها ١٣٢٩هـ، وهو مطبوع.

٣٨- «تحفة الأعيان في تاريخ عمان»: في جزأين فرغ منه في مطلع ١٣٣١هـ، وهو مطبوع.

٣٩- «تتمة تحفة الأعيان»: انتهى منه قبيل جمادى الآخرة ١٣٣١هـ، وهو مخطوط.

٤٠- «ديوان شعر في الحماسة والاستنهاض والرثاء» (مخطوط).

٤١- «مجموع المناظيم»: مختارات شعرية له، جمعها وعلق عليها (مخطوط).

٤٢- «الأجوبة والفتاوى»: طبع بعضها سابقًا بعنوان «العقد الثمين» في ٤ أجزاء، وجمع بعد ذلك وطبع في ٧ أجزاء بعنوان «جوابات الإمام السالمي».

٤٣- «مراسلات ومكاتبات مع أهل عصره من العلماء والحكام» (أكثرها مخطوط).

هذه هي مؤلفاته - رحمه الله - والذي ينظر فيها يرى ما كان يتمتع به الإمام السالمي من فكر ثاقب، وحافظة قوية، فقد عمل الشيخ على توسيع مدارك الناس وعقولهم، وألف لمختلف السنين والأعمار.

رابعًا: مشروع الإمام السالمي

الشيخ السالمي - رحمه الله - كان من دعاة الوحدة الإسلامية، ما دام الإسلام دينها، ومحمد رسولها، والقرآن إمامها ونهجها في الحياة، وأن الاختلاف الحاصل اليوم بين أبناء الأمة الإسلامية يعود أساسًا إلى المطامع السياسية التي ظهر أثرها السلبي.

لقد بعث إليه الشيخ سليمان بن عبد الله الباروني رسالة طالبًا منه أن يضع الحلول الجِذْرية لوحدة الأمة الإسلامية، مبينًا المرض، وإعطاء الدواء الشافي.

يقول الشيخ السالمي: قد نظرنا في الجامعة الإسلامية فإذا فيها كشف الغطاء من حقيقة الواقع، فلله درُّ ذلك الفكر المهدي لتلك الحقائق، نعم نوافق على أن منشأ التشتت هو اختلاف المذاهب وتشعب الآراء، وهو السبب الأعظم في افتراق الأمة كما اقتضاه نظرك الواسع في بيان الجامعة الإسلامية، منها: التحاسد، والتباغض، والتكالب على الحظوظ العاجلة، ومنها: طلب الرئاسة، والاستبداد بالأمر، وهذا هو السبب الذي نشأ عنه افتراق الصحابة في أول الأمر في أيام علي ومعاوية.

ثم نشأ عنه الاختلاف في المذاهب، وجمع الأمة بعد تشعب الخلاف ممكن عقلاً مستحيل عادة، والساعي في الجمع مصلح لا محالة، وأقرب الطرق له أن يدعو الناس إلى ترك الألقاب المذهبية، ويحثهم على التسمي بالإسلام، قال تعالى﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران/ ١٩].

فإذا استجاب الناس إلى هذه الخصلة العظيمة ذهبت عنهم العصبية المذهبية، فيبقى المرء يلتمس الحق لنفسه، ويكون الحق أولاً عند آحاده من الرجال، ثم يظهر شيئًا فشيئًا فيصير الناس إخوانًا.

وهكذا ندرك كل الإدراك أن الشيخ السالمي - رحمه الله - كان مثالاً لحب الخير والدفاع عن مصير الأمة الإسلامية ووحدتها الجوهرية المقدسة، قال تعالى ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ﴾ [الأنبياء/ ٩٢]، وقال تعالى ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون/ ٥٢].

فهذه الوحدة قائمة على وحدة العقيدة والعبادة. قال تعالى ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ [الذاريات/ ٥٦].

ومن هنا يتضح لنا أن الاختلاف الموجود بين هذه المذاهب يعود أساسًا إلى المصالح الدنيوية، حب الزعامة والتحاسد والتباغض، وكل فرقة تدعي أنها على حق وصواب، وغيرها في ضلال، فهذا الاختلاف هو النتيجة للفتنة الكبرى التي وقعت بعد ذلك بين المسلمين إلى يومنا هذا.

وكان رحمه الله يقول:

حربُ النَّصارى اليوم بالدَّواهي والكلُّ منَّا غافلٌ ولاهي
فيأخُذونَ الدَّار بالخَدائع وإنَّها أقوى مِن المَدافع

إن هذه الحقيقة قد تجسمت في تاريخ أمتنا الإسلامية بسبب الاختلاف وعدم احترام رؤية الآخرين، فاستغل الخصم هذه الحالة، وترك المسلمون الأصول

الواضحة في القرآن الكريم، واستمسكوا ببعض الجزئيات، وأدى بهم الأمر إلى تكفير بعضهم، وهذا هو بعينه الخروج عن جادَّة الإسلام الصحيح.

وهكذا ندرك أن الدعوة المذهبية كأن يقول المسلم: أنا إباضي، وأنا مالكي، وأنا حنبلي، وأنا شافعي، وأنا شيعي، لا قيمة لها دون عمل إسلامي صالح.

إن الانتساب إلى هذه المذاهب كما يرى الشيخ السالمي، لا قيمة له مادام الإنسان لم يكن مسلمًا، ورعًا تقيًّا، صالحًا؛ لأن كل المذاهب الإسلامية تفقد قيمتها ما لم تتمسك بالأصل الثابت وهو القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهذا الأصل لا يجيز الفصل بأية حال من الأحوال بين القول والعمل، نحن لا نستطيع أن نقول لأي إنسان بأنك كريم جواد حتى يخرج ما يلزمه من المال الذي يملكه، وبدون هذا فإن صفة الكرم ستفقد دلالتها ومعناها الحقيقي.

إن هذه الحقيقة تدرك بداهة، ومن هنا نجد أن الشيخ السالمي قد ركز في آثاره الفكرية على الربط بين القول والعمل الصالح، يقول - رحمه الله - في كتابه القيم «جوهر النظام»:

وإنَّـمَا الإيمانُ قـولٌ وعمَـلْ ونـيةٌ فَهْــوَ علَى هَذا اسـتقَلّ

خامسًا: كتاب «طلعة الشمس»

كتاب «طلعة الشمس» للإمام نور الدين السالمي - الذي طبع لأول مرة عام (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م) - هو عبارة عن شرح أرجوزة في الأصول وضعها هو بنفسه، وما اقتصر المؤلف على استيفاء مباحث الأصول التقليدية لدى شيوخ المذهب الإباضي؛ بل قارن تلك الأصول في سائر الأبواب بأصول المذاهب الفقهية الأخرى، وأضاف لذلك تعليقات مستفيضة ومستنيرة خطرت له نتيجة لهذا الجهد المقارن.

وقد تميز هذا الكتاب بالاستيفاء لسائر المباحث وتلك المقارنة بالعودة إلى سائر المصادر، مع عزو الأقوال إلى أصحابها على كثرة النقول، كما أنه ينص على المراجع التي استفاد منها تلك الأقوال وهي مراجع كثيرة، ولم يكتف بالرجوع إلى المؤلفات الأصولية، بل إنه استفاد من كل المراجع التي يعتمد عليها علم الأصول من كتب تفسير، وشروح للحديث، ولغة وعقيدة وغير ذلك، ولم يقتصر على مجرد النقل، بل كان يرجح ما هو راجح في عبارة سهلة لا غموض فيها، بدون تعصب لأحد من العلماء الأصوليين على حساب عالم آخر، بل يلتزم العدل والإنصاف بحسب ما يظهر له.

وفي بعض الأحيان يقوم - استكمالاً للفائدة - بتذييل بعض المسائل ببعض التنبيهات، فيما يحتاج إلى ذلك[(١)].

(١) انظر على سبيل المثال: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ٤٣، ٦٦١.

ثم إنه عند التعرض لمسألة لغوية أو بلاغية يتحرى النقل الصحيح عن أئمة اللغة والبلاغة، كما فعل ذلك في مسألة الترادف وحروف المعاني والحقيقة والمجاز وغير ذلك. كما أنه يمتاز بتحرير محل النزاع في حالة ما احتاج الأمر إلى ذلك.

ويمتاز أيضًا بأنه يوضح كثيرًا من مصطلحات أهل العلم الموجودة في مدوناتهم ومؤلفاتهم؛ فعدم تحديد المصطلحات يوقع الباحثين في إشكالات، وقد أعان المؤلف على تحقيق هذا العمل الجليل تأصيل علمي قوي، وقريحة وقَّادة، وهمة عالية، وعقل نيِّر يستطيع الموازنة والتقويم والتسديد.

ثم إنه يمتاز بعدم الخضوع للتقليد المذهبي المقارن، إذ قد يصل الشيخ لرأي ما ذكره السابقون، فلا يتردد في الأخذ به لقوة الدليل وغلبة الظن وإيثار التحقيق؛ ولهذا فإن نص الإمام نور الدين السالمي يأتي تتويجًا لنصوص الأئمة المتقدمين، كما يأتي إسهامًا وتجديدًا في هذا العلم الشريف.

واتبع الإمام فيه الطريقة المقارنة التي جمعت أغلب تراث الأصول الفقهية من غير إملال أو تعقيد. فهو كتاب دقيق محكم، لم يكتف فيه المصنف بالنقول المجردة عن علماء الأصول، بل سلك فيه مسلك أهل الاجتهاد في مناقشة الآراء والترجيح بين الأقوال، واختيار ما يراه صوابًا أصولاً وفروعًا. كما أن نُقُولات المصنف عن علماء الأصول كانت غزيرة جدًّا، وهي التي استبدت

بأكثر الجهد، فبه كثير من النقول الفقهية التي شحن بها السالمي كتابه نقلاً عن مذهبه والمذاهب الفقهية الأخرى.

وقد امتاز هذا الكتاب أيضًا في أسلوبه وجمعه بين مذاهب الأصوليين المشهورين ومذاهب غيرهم كالإباضية والزيدية، وما انفرد المصنف بتحقيقه وتحريره من مسائل أصولية وفرعية. أما بالنسبة لأسلوب الكتاب، فهو قد انفرد بأنه لم يسلك مسلك القدماء من الإيجاز في العبارة والغموض وإدخال قضايا المنطق في كثير من المسائل التي احتاجت في فك مغلقها إلى الحواشي ثم إلى التقارير، فإن أسلوب الكتاب مكتف بنفسه لا يحتاج إلى شرح وتقرير.

كما أنه انفرد عن كتب المعاصرين التي لم تهتم بالتوثيق والدقة من أجل تيسير العلم وتقريبه للقارئ، فنجد السالمي رغم أنه توخى نفس المقصد، إلا أنه تحرى الدقة والتوثيق. كما اشتمل كتابه على تحقيقات في بعض المسائل الأصلية والفرعية صرح الشيخ بأنه قد انفرد بها.

واعتمد في مصادر شرح الألفية، المسمى بطلعة الشمس، على مجموعة من كتب الأصول، مثل: «منهاج الأصول» للمرتضى الزيدي، وشرح البدر الشماخي على مختصره، و«مرآة الأصول»، و«حاشية الأزميري» عليها، كما أنه اعتمد على «شرح الإمام المحلي لجمع الجوامع»، وحاشية البناني عليه، وعلى «التلويح على التوضيح» للتفتازاني، وقد رجع إلى كتب أخرى من أمهات كتب الأصول لكنه لم يعتمد عليها اعتماده على ما ذكره من الكتب المتقدمة مثل:

«الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، و«مختصرالمنتهى» لابن الحاجب، و«المحصول في علم الأصول» للإمام الرازي، و«اللمع والتبصرة» لأبي إسحاق الشيرازي، و«المستصفى من علم الأصول» للإمام الغزالي، و«حصول المأمول من علم الأصول» لصديق حسن خان، و«نهاية السول شرح منهاج الوصول للبيضاوي» للإسنوي، كما رجع إلى مصادر أخرى في غير علم الأصول، مثل: «غاية البيان» ولعله في التفسير، و«الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، و«فتح الباري» لابن حجر، كما رجع للماوردي، ولعله في «أحكامه السلطانية» وغير ذلك من المصادر. كما أن المؤلف - رحمه الله تعالى - أكثر النقل عن أئمة الإباضية، مثل: البدر الشماخي، وابن بركة العماني، وأبي سعيد الكدمي، وغيرهم.

سادسًا: دراسة الكتاب

فيما يختص بالشرح هناك اختيارات وترجيحات لبعض مسائل الأصول ذكرها الإمام نور الدين السالمي، فقد وافق الجمهور في جل المسائل، وخالفهم في بعض المسائل، ووافق الحنفية في المسائل، وتفرد ببعض المسائل، كما أنه خالف مذهبه في بعض المسائل، وسأذكر لكل جهة من تلك الجهات بعض النماذج:

- **مسائل وافق فيها الجمهور**

هناك مسائل وافق الإمام السالمي فيها الجمهور ومنها:

المسألة الأولى: ترجيح أن القياس الصحيح مثبت للأحكام فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة، لا كاشف عن الأحكام، حيث قال: «اعلم أن الناس قد اختلفوا في ثبوت التعبد بالقياس على مذاهب، الأصح منها ما عليه الجمهور من العلماء من أن القياس الصحيح مثبت للحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة، فالقياس على هذا أحد أدلة الشرع»[١].

على أن من العلماء من قال إن القياس كاشف عن الأحكام، قال الإمام الزركشي: الحق أنه مظهر لحكم الله تعالى لا مثبت له ابتداء؛ لأن مثبت الحكم هو الله، ومنع الشافعي في الرسالة أن يقال إنه حكم الله على الإطلاق، وقال الصيرفي: لأن هذا اللفظ إنما ينصرف في الظاهر للمنصوص عليه فيمتنع إطلاقه على القياس[٢].

المسألة الثانية: ترجيح مراعاة قيد الحيثية في موضوع أصول الفقه، حيث قال: «موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة الشرعية... ولا بد من مراعاة حيثية إثبات الدليل للحكم وحيثية ثبوت الحكم من الدليل؛ لأن البحث في هذا الفن إنما هو في أحوال الأدلة التي يثبت بها الحكم، وفي أحوال الأحكام التي تثبت بالأدلة لا في نفس الأدلة والأحكام ... ولا الأدلة نفسها»[٣].

(١) المرجع السابق، ١/ ٢٩.

(٢) راجع: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط١ ١٩٩٤م، ١٤/٥.

(٣) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ٣٤.

على أن هناك من العلماء من جعل موضوع أصول الفقه الأدلة فقط، قال ابن النجار: «فموضوع ذا – أي هذا العلم الذي هو أصول الفقه – الأدلة الموصلة إلى الفقه من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ونحوها؛ لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها»(١).

المسألة الثالثة: دلالة العام على أفراده. اختار الإمام السالمي أن دلالة العام على أفراده دلالة ظنية، حيث قال: «ثم إنه بعد اتفاقنا والحنفية على أن حكم العام إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد اختلفنا في كيفية هذا الإثبات، فمذهبنا ومذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين: أن إثبات ذلك الحكم في الأفراد ظنًّا لا قطعًا ويقينًا، وعلى ذلك الإمام الشافعي»(٢).

فالإمام السالمي كما ترى وافق جمهور العلماء في هذه المسألة وخالف جمهور الحنفية، جاء في البحر المحيط: «إذا ثبت دلالة العموم على الأفراد فاختلفوا هل هي قطعية أو ظنية؟ والثاني هو المشهور عند أصحابنا، والأول قول جمهور الحنفية»(٣).

المسألة الرابعة: الخطاب الخاص بالنبي ﷺ هل يعم الأمة؟ اختار الإمام السالمي أن الخطاب الخاص بالنبي ﷺ لا يعم الأمة بطريق الوضع وإنما يعمها من جهة

---

(١) راجع: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٦ . الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ١/ ٢٣.

(٢) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ١٥٦.

(٣) راجع: الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ٣/ ٢٦ شرح الكوكب المنير ٣/ ١١٤.

الشرع، حيث قال: «إذا ورد الخطاب الشرعي متوجهًا لنبينا ﷺ وخاصًّا به... فلا يعمنا معشر الأمة معه بطريق الوضع؛ لأنه خطاب لمفرد، ولا يتناول خطاب المفرد غيره معه، وأما من جهة الشرع فقيل إن العرف الشرعي قضى بعموم نحو ذلك الخطاب بدليل»(١).

وما اختاره الإمام السالمي هو قول أكثر الشافعية والأشعرية وبعض الحنابلة وقول المعتزلة ونسبه ابن عبد الشكور للمالكية(٢).

وقيل إن الخطاب الخاص بالنبي ﷺ يعم الأمة، فلا يختص به إلا بدليل يخصه، وهو قول الإمام أحمد وأصحابه والحنفية والمالكية(٣).

المسألة الخامسة: العام بعد التخصيص، هل يبقى حجة بعد التخصيص؟ اختار الإمام السالمي أن العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما لم يدخله التخصيص إلا إذا خص بمجمل، حيث قال: «اختلف في جواز التمسك بالعموم المخصص وجعله حجة في أفراده الباقية بعد التخصيص على مذاهب، المختار منها ما عليه الجمهور وصححه البدر من أنه يكون حجة ودليلاً في ذلك الباقي، إلا إذا خص بلفظ مجمل»(٤).

---

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ١٨٢.

(٢) راجع: الجويني، البرهان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ١/ ٢٥٠. العدة لأبي يعلى ١/ ٣٢٤. المحصول للرازي ١/ ٣٨٨. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/ ١٢١. البحر المحيط ٣/ ١٨٦. فواتح الرحموت ١/ ٢٨١.

(٣) راجع: نهاية السول ٢/ ٨٨ تيسير التحرير، ١/ ٢٥١. تشنيف المسامع، ٢/ ٨٠٠. إرشاد الفحول، ص ١٢٩.

(٤) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ١٩٤.

وما اختاره الإمام السالمي هو قول الجمهور، وقد قيل إن قومًا ادعوا الإجماع على ذلك، قال الزركشي: «العام إذا خص فإما أن يخص بمبهم أو معين، فإن خص بمبهم كما لو قال: اقتلوا المشركين إلا بعضهم، فلا يحتج به على شيء من الأفراد إذا ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج ... هذا وقد ادعى فيه جماعة الاتفاق، منهم: القاضي أبو بكر، وابن السمعاني في القواطع، والأصفهاني في شرح المحصول، وقال : لم يذهب أحد إلى أنه حجة إذا كان المخصص مجملاً»[(١)].

المسألة السادسة: جواز البيان بالأدنى. اختار الإمام السالمي أن البيان لا يجب أن يكون كالمبين في القوة، حيث قال: «اعلم أن البيان قد يكون أقوى من المبين، وقد يكون مثله في القوة، وقد يكون أدنى منه قوة، فلا يجب إذا كان المبيَّن متواترًا أو مشهورًا أن يكون مثله، بل يجوز أن يكون بيان المتواتر آحاديًّا[(٢)].

وما اختاره الإمام السالمي هو قول جمهور العلماء، قال الإمام الهندي: «ذهب الجماهير إلى أن البيان لا يجب أن يكون كالمبين في القوة، بل يجوز أن يكون أدنى منه، فيقبل المظنون في بيان المعلوم، خلافًا للكرخي»[(٣)].

---

(١) راجع: البحر المحيط للزركشي ٣/٢٦٦. وانظر قواطع الأدلة ١/١٧٧، ١٧٨. الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٤/٢١٢.

(٢) راجع :نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/٢٩٠.

(٣) راجع: نهاية الوصول للهندي ٥/١٨٨٩. وانظر: البحر المحيط للزركشي ٣/٤٩٠. تشنيف المسامع بجمع الجوامع ٢/٨٤٩. شرح الكوكب المنير ٣/٤٥٠.

المسألة السابعة: حجية الإجماع السكوتي. يرى الإمام السالمي أن الإجماع السكوتي حجة ظنية، والإجماع السكوتي أن يقول بعض المجتهدين قولاً ويسكت الباقون بعد انتشاره من غير أن يظهر منهم اعتراف أو رضا به أو إنكار له.

قال السالمي: «وأما حكم الإجماع السكوتي فهو حجة ظنية توجب العمل ولا تفيد العلم، مثل خبر العدل، فمن خالف الإجماع السكوتي لا يحكم بفسقه على الصحيح»(١).

وهذا ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، فقد قالوا بظنية الإجماع السكوتي، قال الإمام الآمدي: «وما ذكرناه من الإجماع السكوتي فظني، فلا يمتنع التمسك به في مسائل الاجتهاد كالظاهر من الكتاب والسنة»(٢)، قال العضد في شرحه على مختصر ابن الحاجب: «والحق أنه إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي»(٣).

وخالف السالمي في هذا مذاهب غالب الحنفية، فإنهم يقولون إنه حجة قطعية، يقول عبدالعزيز البخاري: «إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك بين أهل عصره ومضى مدة التأمل فيه، ولم يظهر له مخالف، كان ذلك

---

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/٥٦٨.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي، ٢/١٨٣.

(٣) راجع: شرح العضد على ابن الحاجب، ٢/٣٧.

إجماعًا مقطوعًا به عند أكثر أصحابنا، وكذلك الفعل يعني إذا فعل واحد من أهل الإجماع فعلاً، وعلم به أهل زمانه، ولم ينكر عليه أحد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك إجماعًا منهم على إباحة ذلك الفعل ويسمى هذا إجماعًا سكوتيًّا عند من قال إنه إجماع»[١].

المسألة الثامنة: تقديم الخبر على القياس. مثال الخبر المخالف للقياس قوله ﷺ: «لا تصرُّوا الإبلَ ولا الغَنَم، فمَنْ ابتاعَ بعْد فإنَّه يخيَّر بعدَ أنْ يحْلبَهَا إنْ شَاءَ أمسكَهَا، وإنْ شَاءَ ردَّها وصَاعًا من تَمْر» [متفق عليه].

فرد التمر بدل اللبن مخالف للقياس فيما يضمن به المتلف من مثل أو قيمة.

وقد ذهب الإمام السالمي إلى تقديم خبر الآحاد على القياس، فيكون العمل به أولى من العمل بالقياس فيبطل القياس، قال السالمي: «وهو قول الأكثر من أصحابنا والمتكلمين، وهو قول عامة الفقهاء من قومنا». وقد استدل له السالمي بأدلة متعددة[٢].

وما اختاره السالمي هنا هو مذهب جمهور الأصوليين على أن بعض الأصوليين قد اختار تقديم القياس على خبر الآحاد.

---

(١) راجع: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ٤٢٦/٣.

(٢) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٤٨٧/٢ - ٤٨٩.

قال الإمام الرازي: «مذهب أبي حنيفة أن خبر الواحد إذا ورد على خلاف القياس لم يقبل؛ ولهذا السبب فإنه لم يقبل خبر المصراة مع أنه لفظ رسول الله ﷺ، قال لأن القياس يخالفه[١]، وجاء في جمع الجوامع: ويقبل من ليس فقيهًا خلافًا للحنفية فيما يخالف القياس، قال الزركشي في شرحه: هذا إنما هو قول بعض الحنفية، ولهذا لم يحكه صاحب البديع منهم (يقصد ابن الساعاتي) إلا عن فخر الإسلام (يقصد البزدوي)، فقال: الخبر مقدم على القياس عند الأكثر، وقيل بالعكس»[٢].

المسألة التاسعة: العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى. اختار الإمام السالمي العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى في فروع الدين، حيث قال: «بعضهم اشترط في قبول خبر الواحد أن يكون في غير ما تعم به البلوى؛ لأن ما تعم به البلوى تتوفر الدواعي إلى نقله، فيستلزم كثرة الناقلين، فيشتهر بين الصحابة، فلا يختص بنقله واحد دون الآخرين، سواء كان ذلك المنقول في أصول الدين أو في فروعه، ونحن نقول: إن ذلك مسلم في أصول الدين... وأما في فروعه الظنية فلا نسلم اشتراط ذلك... والحجة لنا على عدم اشتراطه»[٣].

---

(١) راجع: مفاتيح الغيب، ١/٢٥٧.

(٢) راجع: جمع الجوامع مع تشنيف المسامع للزركشي، ٢/٩٩٠.

(٣) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/٤٩٠، ٤٩١.

وما اختاره السالمي من وجوب العمل بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى هو قول جمهور العلماء، على أن الحنفية لا يقبلون خبر الآحاد فيما تعم به البلوى، قال الزركشي: الحنفية لا يقبلونه فيما تعم به البلوى؛ ولهذا أنكروا نقض الوضوء بمس الذكر(١).

وقال عبد العزيز البخاري: «خبر الواحد إذا ورد موجبًا للعمل فيما يعم به البلوى أي فيما يمس الحاجة إليه في عموم الأحوال لا يقبل عند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين، وهو مختار المتأخرين منهم، وعند عامة الأصوليين يقبل إذا صح سنده، وهو مذهب الشافعي وجميع أصحاب الحديث»(٢).

ومعنى أن الخبر مما تعم به البلوى أن كل أحد يحتاج إلى معرفته، وقيل: معناه أن يكون مشتركًا غير خاص(٣).

المسألة العاشرة: العمل بخبر الواحد في الحدود. اختار الإمام السالمي العمل بخبر الواحد في الحدود، حيث قال في النظم:

ولا الذي تعددت روايتُه　　　أو ليس في الحدِّ أتتْ دلالتُه

---

(١) راجع: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٢/٩٦٥.

(٢) راجع: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ٣/٢٤.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي، ٤/٣٤٧ بتصرف يسير.

ثم قال في الشرح: «الشرط الثالث: لأبي الحسن الكرخي وأبي عبدالله البصري في قديم قوليه، ثم قيل إنه رجع عنه، أنه يشترط في قبول خبر الآحاد أن يكون في غير الحدود، أما الحدود فلا يقبل فيها ذلك؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وتجويز الكذب في الآحاد شبهة، ورد بأن كونه آحاديًّا ليس بشبهة كالشهادة؛ لأن الشهادة يثبت بها كون الحد مستحقًّا كما ثبت ذلك بالخبر... فاحتمال الكذب فيه ليس بشبهة تدرأ بها الحدود»[1]. وما اختاره السالمي هو رأي جمهور الأصوليين.

قال الآمدي: «اتفقت الشافعية والحنابلة وأبو يوسف وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة وأكثر الناس على قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد، وفي كل ما يسقط بالشبهة خلافًا لأبي عبد الله البصري والكرخي»[2].

وقال عبد العزيز البخاري: «ذهب جمهور العلماء إلى أن إثبات الحدود بأخبار الآحاد جائز، وهكذا نقل عن أبي يوسف - رحمه الله - في الأمالي، وهو اختيار أبي بكر الجصاص وأكثر أصحابنا، وذهب أبو الحسن الكرخي إلى أنه لا يجوز وإليه مال المصنف وشمس الأئمة على ما يدل عليه سياق كلامهما، وهو مذهب أبي عبد الله البصري من المتكلمين»[3].

---

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/٤٩٥، ٤٩٦.

(٢) راجع: الأحكام للآمدي، ٢/١٦٨.

(٣) راجع: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ٣/٥٩.

المسألة الحادية عشرة: عمل الراوي بخلاف روايته. اختار الإمام السالمي رد حديث الآحاد إذا عمل راويه بخلاف روايته، حيث قال: «فإن من روى رواية ثم عمل بخلاف مدلولها، كان ذلك موجبًا لتهمته، إما في الرواية وإما في المساهلة في العمل، وجميعها مُخِل بقبول الرواية إن لم نحكم بسقوط عدالته حُسن ظن به لاحتمال أن يكون قد اطلع على ناسخ لها»[١].

وما اختاره السالمي هو قول جمهور الحنفية وبعض المالكية، على أن معظم المالكية والشافعية يقبلون حديث الآحاد، وإن خالفه راويه، جاء في الإبهاج: «عمل راوي الخبر بخلافه أي بخلاف ظاهر الخبر لا يوجب رده... وذهب أكثر الحنفية إلى أن عمل الراوي بخلاف الخبر يقدح في الخبر، ولا يجوز الأخذ إلا بعمل الراوي»[٢]، وقال الإمام الزركشي: «ولا يضر عمل الراوي بخلافه خلافًا لجمهور الحنفية وبعض المالكية، حيث قدموا رأيه على روايته؛ ولذلك لم يوجبوا التسبيع بخبر أبي هريرة ﵁ في ولوغ الكلب لمخالفته إياه»[٣].

وجاء في شرح جمع الجوامع وشرحه للمحلي: «أو خالفه راويه، فلا يجب العمل به لأنه إنما خالفه لدليل»، ثم أجاب على من رد العمل به بقوله: «قلنا: في

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/٥١٠.

(٢) راجع: الإبهاج في شرح المنهاج لابن السبكي، ٢/٣٦٣.

(٣) راجع: البحر المحيط للزركشي، ٤/٣٤٦.

ظنه وليس لغيره اتباعه؛ لأن المجتهد لا يقلد مجتهدًا كما سيأتي، مثاله حديث أبي هريرة رضي الله عنه في الصحيحين (إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات)، وقد روى الدارقطني عنه أنه أمر بالغسل من ولوغه ثلاث مرات»[١].

وقال البناني في حاشيته: «وهذا، أي وجوب العمل بخبر الواحد وإن خالفه راويه هو كذلك عندنا معاشر المالكية أيضًا»[٢].

- **مسائل خالف فيها الجمهور**

هناك مسائل خالف الإمام السالمي فيها الجمهور، ومنها:

المسألة الأولى: المطلق والمقيد، هل هما من الخاص؟ اختار الإمام السالمي أن المطلق والمقيد من باب الخاص، حيث قال: «يشمل الخاص المطلق والمقيد والأمر والنهي، بمعنى أن هذه الأشياء من أقسام الخاص... وهو المختار عندي»[٣].

وهو بذلك مخالف لجمهور العلماء، حيث إنهم جعلوا المطلق والمقيد قسمين خارجين من الخاص ومن العام، لكنهما قريبان من الخاص والعام؛ ولذلك ذكرهما ابن الحاجب والبيضاوي عقيب العام والخاص.

(١) راجع: جمع الجوامع مع شرح المحلي، ٢/ ٩٢.

(٢) راجع: حاشية البناني على شرح المحلي، ٢/ ٩٣.

(٣) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ٥٢.

جاء في تحفة المسئول: «لما كان المطلق شبيهًا بالعام، والمقيد شبيهًا بالخاص ذكرهما عقيبهما»[(١)].

المسألة الثانية: الأمر بعد الحظر. اختار الإمام السالمي أن الأمر بعد الحظر للوجوب، حيث قال: «حكم الأمر إن ورد بعد الحظر أو بعد الندب هو كحكمه إن ورد ابتداء، أي إذا حرم الله سبحانه شيئًا ثم أمر به، فذلك الأمر للوجوب إلا لقرينة تصرفه عن حقيقته»[(٢)].

وما اختاره الإمام السالمي هو اختيار القاضي أبي الطيب الطبري وأبي إسحاق الشيرازي وابن السمعاني والرازي والبزدوي والسرخسي وصدر الشريعة[(٣)].

على أن أكثر الفقهاء والمتكلمين ومنهم الإمام الشافعي والإمام مالك وأصحابه والإمام أحمد بن حنبل وأصحابه وبعض الشافعية والحنفية ذهبوا إلى أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة[(٤)].

(١) راجع: تحفة المسئول للرهوني، ٢٥٧/٣. ونهاية السول مع حاشية المطيعي، ٤٩٤/٢.

(٢) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٦٣/١.

(٣) راجع: شرح اللمع للشيرازي، ١١٤/١. المحصول للرازي، ٢٣٦/١. القواطع لابن السمعاني، ١١٠/١. أصول السرخسي، ١٩/١. أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، ١٢٠/١.

(٤) راجع: أصول السرخسي، ١٩/١. الوصول إلى الأصول لابن برهان، ١٠٩/١. أصول ابن مفلح، ٧٠٤/٢. العدة لأبي يعلى، ٢٥٦/١. شرح تنقيح الفصول، ص ١٣٩.

ومنهم من قال بالوقف بين الوجوب والإباحة، وهو اختيار إمام الحرمين والآمدي[١].

ومنهم من قال إنها ترفع الحظر السابق، وتعيد حال الفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر، وهو اختيار الكمال ابن الهمام[٢].

ومنهم من قال بالتفصيل، فإن كان المنع السابق عارضًا لعلة وسبب، وعلقت صيغة الأمر بزوال العلة، كان الأمر الوارد لرفع الذم فقط، وإلا حملت الصيغة على أصلها في اللغة، وهو اختيار الغزالي[٣].

المسألة الثالثة: الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده؟ اختار الإمام السالمي أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، حيث قال: «لا يدل الأمر بالشيء على النهي عن ضد ذلك الشيء المأمور به، فلا يكون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده»[٤].

وما اختاره الإمام السالمي هو ما ذهب إليه إمام الحرمين والغزالي[٥].

(١) راجع: البرهان لإمام الحرمين، ١/١٥٩. الإحكام للآمدي، ٢/٢٦١.

(٢) راجع: التحرير مع شرحه تيسير التحرير، ١/ ٣٦٤.

(٣) راجع: المستصفى للإمام الغزالي، ١/٤٣٥.

(٤) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ٨٥.

(٥) راجع: البرهان لإمام الحرمين، ١/ ١٨٠. المستصفى للغزالي، ١/٨٢. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٢/٨٥.

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده معنى، قال ابن النجار: «والأمر بشيء معين نهي عن ضده، أي ضد ذلك المعين معنى، أي من جهة المعنى لا من جهة اللفظ عند أصحابنا والأئمة الثلاثة، وذكره أبو الخطاب عن الفقهاء»(١).

المسألة الرابعة: النهي عن الشيء، هل يدل على فساد المنهي عنه؟ اختار الإمام السالمي أن النهي عن الشيء لا يدل على فساد المنهي عنه إلا إذا دل عليه دليل، حيث قال: «وإذا تأملت هذه الأقوال كلها وطلبت الأرجح منها، رأيت أن الأرجح هو المذهب الأول، وهو أن النهي لا يقتضي الفساد مطلقًا، وإن اقتضاه في بعض المواضع فذلك إنما هو لدليل خارج عن النهي لا لنفس النهي»(٢).

وما اختاره الإمام السالمي هو ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي وبعض الإباضية(٣).

وذهب جمهور العلماء إلى أن النهي يدل على فساد المنهي عنه، قال ابن النجار: «وورود صيغة النهي مطلقة عن شيء لعينه، أي لعين ذلك الشيء

(١) راجع: شرح الكوكب المنير، ٣/ ٥١.
(٢) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ١١٢.
(٣) راجع: المعتمد لأبي الحسين البصري، ١/١٧٠. قواطع الأدلة لابن السمعاني، ١/١٤٠.

كالكفر والظلم والكذب ونحوها من المستقبح لذاته، يقتضي فساده شرعًا عند الأئمة الأربعة والظاهرية وبعض المتكلمين»(١).

المسألة الخامسة: وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ في أمور الشرع. اختار الإمام السالمي أن اجتهاد النبي ﷺ في أمور الشرع لم ينقل إلينا، حيث قال: «المختار من هذه المذاهب كلها جواز تعبده ﷺ بالاجتهاد مطلقًا في الأحكام الدينية والآراء السياسية، لكنه لم يقع منه في الأحكام الدينية، وإنما وقع منه في الآراء السياسية في حروب الأعداء، بمعنى أنه لم ينقل إلينا وقوع ذلك إلا في الحروب»(٢).

وما اختاره الإمام السالمي مخالف لما عليه جمهور العلماء، يؤيد ذلك ما ذكره الزركشي حيث قال: «وأما وقوعه فاختلفوا فيه على أربعة مذاهب: فذهب الجمهور إلى وقوعه مطلقًا، ومنهم الآمدي وابن الحاجب، قال الماوردي: وتدل عليه قصة سليمان وداود، وقوله ﷺ لعمر: (أرأيت لو تمضمت بماء)، وقول العباس رضي الله عنه له: إلا الإذْخِر، فقال ﷺ: (إلاَّ الإذْخِر) فلو كان بالوحي لما تأخر الاستثناء»(٣).

(١) راجع: شرح الكوكب المنير، ٣/ ٨٤. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٢/٩٥. أصول السرخسي، ١/ ٨٠-٨٢.كشف الأسرار، ١/٢٥٧، ٢٥٨. العدة لأبي يعلى، ٢/٤٢٢. تحقيق المراد، ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/٤٦٤.

(٣) راجع: البحر المحيط، ٦/ ٢١٦.

المسألة السادسة: تطرق الخطأ إلى اجتهاده ﷺ. اختار الإمام السالمي منع الخطأ في اجتهاده ﷺ حيث قال: «أقول: وفي تجويز خطئه ﷺ نظر؛ لأنا إذا قلنا بصحة تعبده بالاجتهاد، وأن الاجتهاد منه وحي يوحى، فثبوت خطئه في ذلك بعيد جدًّا»(١).

وما اختاره الإمام السالمي وإن كان حقًّا وهو قد نص عليه الشافعي واختاره ابن فورك والهندي، وهو مخالف لما عليه الأكثر من العلماء، قال الزركشي: «وقيل: يجوز بشرط أن لا يقر عليه، وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق في اللمع وحكاه ابن برهان عن أكثر أصحابنا، والخطابي في أعلام الحديث عن أكثر العلماء»(٢).

المسألة السابعة: هل يحتاج الصحابة إلى تزكية أم هم عدول فلا يبحث عن عدالتهم؟ الصحابي عند جمهور الأصوليين: من طالت صحبته متتبعًا له مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفًا بلا تحديد في الأصح(٣).

اختار الإمام السالمي احتياج الصحابة - رضوان الله عليهم - إلى التزكية والتعديل بعد الفتن خاصة من لم يعلم منه البقاء على السيرة التي كان عليها رسول الله ﷺ، حيث قال: «والقول الفصل بين الخصوم في هذا المقام أن نقول

---

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/ ٤٦٥.

(٢) راجع: البحر المحيط، ٦/ ٢١٨.

(٣) راجع: التقرير والتحبير، ١/ ١٥.

إنهم جميعًا عدول إلا من ظهر فسقه منهم قبل الفتن، أما بعد الفتن فمن علم منهم البقاء على السيرة التي كان عليها رسول الله ﷺ فهو عدل مطلقًا... ومن لم يعلم منهم البقاء على تلك السيرة فلا يسارع إلى تعديله»(١).

وما اختاره الإمام السالمي حكاه في «جمع الجوامع» بصيغة التمريض، حيث قال: «وقيل هم كغيرهم، وقيل إلى قتل عثمان، وقيل إلا من قاتل عليًّا»(٢).

وذهب جمهور الأصوليين إلى أنهم عدول لصحبتهم، فلا يبحث عن عدالتهم إلا إذا صدر منهم ما يخالف العدالة.

قال الإمام الغزالي: «الفصل الرابع في عدالة الصحابة - رضي الله عنهم - والذي عليه سلف الأمة وجماهير الخلف أن عدالتهم معلومة بتعديل الله عز وجل إياهم وثنائه عليهم في كتابه، فهو معتقدنا فيهم، إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به؛ وذلك مما لا يثبت، فلا حاجة لهم إلى التعديل»(٣).

وقال الآمدي: «اتفق الجمهور من الأئمة على عدالة الصحابة، وقال قوم إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية»(٤).

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/ ٥٢٢.

(٢) راجع: جمع الجوامع مع تشنيف المسامع، ٢/ ١٠٤٥.

(٣) راجع: المستصفى للإمام الغزالي، ١/ ١٣٠.

(٤) راجع: الأحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢/ ١٥٢.

وجاء في التقرير والتحبير: «الأكثر على عدالة الصحابة، فلا يبحث عنها في رواية ولا شهادة، وقيل هم كغيرهم فيهم العدول وغيرهم، فيستعلم التعديل بما تقدم من التزكية وغيرها إلا من كان مقطوعًا بعدالته كالخلفاء الأربعة»(١).

وقال الإمام السبكي كما نقله عنه صاحب التقرير والتحبير: «والقول الفصل أنا نقطع بعدالتهم من غير التفات إلى هذيان الهاذين وزيغ المبطلين، وقد سلف اكتفاؤنا في العدالة بتزكية الواحد منا فكيف بمن زكاهم علام الغيوب الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء في غير آية، وأفضل خلق الله الذي عصمه الله عن الخطأ في الحركات والسكنات محمد ﷺ في غير حديث، ونحن نسلم أمرهم فيما جرى بينهم إلى ربهم جل وعلا، ونبرأ إلى الملك سبحانه ممن يطعن فيهم»(٢).

المسألة الثامنة: في تعارض النص والإجماع. اختار الإمام السالمي أن النص والإجماع إذا كانا ظنيين فإنه يقدم النص على الإجماع، حيث قال: «إن كان كل واحد من النص والإجماع ظنيًّا كما هو شأن المتعارضين، فتقديم النص أولى؛ لأنه نقل عن الشارع والإجماع نقل عن غيره»(٣).

---

(١) راجع: التقرير والتحبير ٣٤٦/٢.

(٢) المرجع السابق، ٣٦٤/٢. وانظر: شرح اللمع للشيرازي، ٦٣٤/٢. شرح مختصر الروضة، ١٨٠/٣. تشنيف المسامع، ١٠٥٤/٢.

(٣) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/ ٧٨٩.

وقال جمهور الأصوليين بتقديم الإجماع على النص، قال ابن النجار: «فيقدم من جميع ذلك إجماع على باقي الأدلة لوجهين: أحدهما: كونه مقطوعًا معصومًا من الخطأ، الثاني: كونه آمنًا من النسخ والتأويل بخلاف باقي الأدلة، وهو أنواع: الإجماع النطقي المتواتر وهو أعلاها، ثم يليه الإجماع النطقي الثابت بالآحاد، ثم يليه الإجماع السكوتي المتواتر، ثم يليه الإجماع السكوتي الثابت بالآحاد، فهذه الأنواع الأربعة كلها مقدمة على باقي الأدلة»(١).

وقال الإمام الزركشي: «يرجح الإجماع على النص كتابًا كان أو سنة متواترة؛ لأن النسخ مأمون فيه»(٢).

وجاء في التقرير والتحبير: «إذا عارض الإجماع نص، أطلق ابن الحاجب تقديم الإجماع على النص، وعلله غير واحد من الشارحين بعدم قبوله النسخ... ثم قال: الذي يظهر تقديم الإجماع القطعي سندًا ومتنًا على النص القطعي كذلك، وعلى النص الظني كذلك، إذا لم يقبل التأويل، وتقديم الإجماع الظني سندًا ومتنًا على النص الظني كذلك إذا لم يقبل أحدهما التأويل، وتقديم الإجماع القطعي متنًا لا سندًا على النص الظني كذلك، وتقديم الإجماع القطعي سندًا لا متنًا على النص كذلك إذا لم يقبل أحدهما التأويل، وتقديم النص القطعي سندًا ومتنًا على الإجماع الظني كذلك إذا لم يقبل التأويل،

(١) راجع: شرح الكوكب المنير، ٤/ ٦٠٠، ٦٠١.

(٢) راجع: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٣/ ٥٣٦.

وعلى الإجماع الظني أحدهما إذا لم يقبل التأويل»[(١)].

• **مسائل تفرد بها الإمام السالمي، منها:**

مما انفرد به الإمام السالمي اشتراط معرفة المجتهد سيرة النبي ﷺ وسيرة صحابته رضي الله عنهم حيث قال: «يشترط معرفة كل فن لا يستغني عنه المجتهد في استنباط الأحكام، فينبغي أن يكون عارفًا بالسيرة النبوية؛ لأن فيها معرفة أفعاله وأحواله عليه الصلاة والسلام، وأن يكون عارفًا بسير الصحابة وأحوالهم؛ لأن الدين ما عليه الصحابة، وقد قال عليه الصلاة والسلام «عليكم بِسُنَّتي وسُنَّة الخلفَاءِ الراشِدينَ بعْدِي»[(٢)].

وهذا الشرط لم أقف عليه لغيره، فهو فيما يظهر مما انفرد به، وحجته في هذا أن الاجتهاد يتوقف على كل ما لا بد منه لأجل التوصل إلى استنباط الأحكام من الأدلة.

• **مسائل وافق فيها الحنفية**

هناك مسائل وافق الإمام السالمي فيها الحنفية، منها:

المسألة الأولى: تقسيمات الأصول. فالحنفية قسموا الأصول إلى قسمين:

(١) راجع: التقرير والتحبير، ٣/٣٣.

(٢) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/٨٠٤.

الأحكام والأدلة، فقسم الأدلة يشمل الكلام على الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، ويتبع الأدلة جميع مباحث الألفاظ، من أمر ونهي، خاص وعام، ومطلق ومقيد، ومجمل ومبين، وجميع أنواع الدلالات من جميع جهاتها كجهة ظهورها وخفائها. والقسم الثاني: في الأحكام، ويشمل الكلام فيه على أربعة أركان: الركن الأول في الحكم، الركن الثاني في الحاكم، الركن الثالث في المحكوم به، الركن الرابع في المحكوم عليه.

المسألة الثانية: من المسائل التي وافق فيها الإمام السالمي الحنفية: موضوع أصول الفقه. اختلف الأصوليون في موضوع أصول الفقه، فذهب الجمهور إلى أن موضوعه الأدلة الإجمالية، قال ابن النجار: «فموضوع ذا، أي هذا العلم الذي هو أصول الفقه من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ونحوها؛ لأنه يبحث فيه عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة أو خاصة، أو مطلقة أو مقيدة أو مجملة أو مبينة، أو ظاهرة أو نصًّا، أو منطوقة أو مفهومة، وكون اللفظ أمرًا أو نهيًا ونحو ذلك من اختلاف مراتبها، وكيفية الاستدلال بها، ومعرفة هذه الأشياء هي أصول الفقه»[١].

وعند الحنفية: أنه الأدلة الإجمالية والأحكام معًا، ووافقهم في ذلك الآمدي، جاء في التحرير: «موضوعه أي أصول الفقه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال

(١) راجع: شرح الكوكب المنير، ص ١٣٦.

المكلفين أخذًا من شخصياته»[١].

وقال الآمدي: «وأما موضوع أصول الفقه فاعلم أن موضوع كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته، ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الأصول»[٢].

والإمام السالمي وافق الحنفية في موضوع أصول الفقه، حيث قال: «موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة الشرعية»[٣].

المسألة الثالثة: من المسائل التي وافق فيها الإمام السالمي الحنفية: صحة إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه في استعمال واحد.

المشترَك: هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، سواء كانت الدلالتان مستفادتين من الوضع الأول، أو من كثرة الاستعمال، أو كانت إحداهما مستفادة مع الوضع والأخرى

(١) راجع: التقريروالتحبير،١/٤٤.
(٢) راجع: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٨، ٩.
(٣) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/٣٤.

من كثرة الاستعمال[١]. وقد اختلف العلماء في صحة إطلاق اللفظ المشترك على معنييه أو معانيه دفعة واحدة، فأجازه الجمهور ومنعه الحنفية ومن معهم.

قال الإمام ابن السبكي: «اختلف أهل العلم في صحة إطلاق اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركًا بين معنيين على المعنيين معًا، فذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضيان أبو بكر الباقلاني وعبد الجبار بن أحمد وأبو علي الجبائي إلى صحة ذلك بطريق الحقيقة، بشرط ألا يمتنع الجمع لأمر خارج، كما في الضدين والنقيضين»[٢].

وقال الإمام البزدوي: «وأما المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة، أو اسمًا من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مرادًا به، مثل: العين اسم لعين الناظر، وعين الشمس، وعين الميزان، وعين الركبة، وعين الماء، وغير ذلك، ومثل المولى، والقُرْء من الأسماء، وهو مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ»[٣].

والإمام السالمي وافق الحنفية في المنع، حيث قال: «القول بالمنع من إطلاق المشترك على معنييه حقيقة ومجازًا، ومفردًا وجمعًا، هو الصحيح عندنا فليعلم ذلك» ثم استدل على ذلك بقوله: «ووجه تصحيحنا للمنع مطلقًا: هو أن

(١) راجع: الإبهاج في شرح المنهاج لابن السبكي، ١/٢٤٨.
(٢) المرجع السابق، ١/٢٥٥.
(٣) راجع: أصول البزدوي، ١/٧.

المشترك دال على موضوعه بالوضع المتكرر، أي لم يدل عليه بوضع واحد... فإطلاقه على جميعها بلفظ واحد خلاف ما عليه الوضع العربي، ومخالفة الوضع العربي في اللغة لا تصح»[١].

المسألة الرابعة: من المسائل التي وافق فيها الإمام السالمي الحنفية: الكلام على حروف المعاني بتوسع.

باب حروف المعاني باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، كثير الفوائد، جم المحاسن، وهو من أصعب موضوعات الأصول فهمًا، وأهمها من الناحية العملية التطبيقية، ومع هذا تجد كتب المتكلمين اختصرت الكلام فيها؛ لميلهم إلى التأصيل أكثر من تفريع الفروع.

فالمتكلمون من الأصوليين لم يتوسعوا في ذلك؛ بل تكلموا على بعضها، فبعضهم اقتصر على ستة، وبعضهم ذكر ستة عشر، وبعضهم ذكر ستة وعشرين حرفًا[٢].

أما الأصوليون من الحنفية فقد توسعوا في الكلام على حروف المعاني، وهي تشمل حروف العطف والجر والظروف، فتوسعوا في الكلام عليها[٣].

---

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ١/ ٢٠٨.

(٢) راجع: الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٣٣٨ وما بعدها. جمع الجوامع مع تشنيف المسامع، ١/٤٨٩ وما بعدها. شرح الكوكب المنير، ١/٢٢٩ وما بعدها.

(٣) راجع: أصول البزدوي، ١/٩٠ وما بعدها. التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٨٠ وما بعدها. كشف الأسرار، ٢/١٨٠ وما بعدها.

والإمام السالمي أفاض في حروف المعاني، فذكرها جميعها، واستغرق شرحها نحو اثنتين وخمسين صفحة وفق الطبعة الحالية[١].

المسألة الخامسة: في بعض مباحث السنة

المبحث الأول: مبحث الوحي. قال السرخسي: «قد بينَّا أنه كان يعتمد الوحي فيما بيّنه من أحكام الشرع، والوحي نوعان: ظاهر وباطن»[٢]. وقال البخاري: «والوحي نوعان، يعني أنه عليه السلام كان معتمدًا على الوحي في إظهار جميع أحكام الشرع، إلا أن الوحي نوعان: ظاهر وباطن...إلخ»[٣].

وجاء في تيسير التحرير: «(وهو) أي اجتهاده المقر عليه (وحي باطن) على ما عليه فخر الإسلام وغيره»[٤].

المبحث الثاني: تقسيم السنة. قسم الحنفية السنة إلى متواتر ومشهور وآحاد، فالمتواتر: هو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يُتوهم تواطؤهم على الكذب، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله، وأوله كآخره، وأوسطه كطرفيه. والمشهور: هو ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٣٣٣/١ - ٣٨٥.

(٢) راجع: أصول السرخسي، ٩٠/٢.

(٣) راجع: كشف الأسرار للبخاري، ٣٠٣/٣.

(٤) راجع: تيسير التحرير، ١٨٤/٤.

تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني من بعد الصحابة ومَن بعدهم. والآحاد: هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدًا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر.

جاء في كشف الأسرار للنسفي: «... والسنة تتصل بالآحاد وأنه كثير، وبالشهرة وأنه بالنسبة إلى الأول قليل، وبالتواتر وأنه معدود محصور»[1].

والإمام السالمي وافق الحنفية في تقسيم السنة فقال:

وأولُ النوعَـينِ إمّا كامـلُ   وهو الـذي رَواهُ جمـعٌ ناقلُ
عنْ مثلِهم وتمنـعُ العـادةُ من   تواطِي مثلِهـم عَلى مَيْنٍ زُكِنْ

فهذا هو المتواتر اللفظي.

ثم قال:

ودونَ ذلكَ رتبـةُ المشـهُورِ

وهو الـذي في أولِ القرونِ   لم يتصفْ بشـرطِهِ المصونِ
لكنه اسـتفاضَ فيهم وانتشرْ   وقبلوه عنـدَ ذلكَ واستمرّ

(١) راجع: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ٢/٣، ٤. الكافي شرح البزدوي للسغناقي، ١٢٤٠/٣ وما بعدها.

ثم قال:

وإنْ لم يكُن متصلَ الإسنَاد   بلا كمالٍ فهـــو الأحَادي

فالإمام السالمي كما ترى قسم السنة إلى: متواتر، ومشهور، وآحاد[١].

المسألة السادسة: فعله ﷺ الذي لم تعلم جهته على ما يحمل. اختار الإمام السالمي أنه يحمل على الندب، حيث قال: «ونحن نقول: إن حمله على الندبية هو الصحيح؛ لأن أفعاله ﷺ شرع له ولغيره إلا ما قام الدليل بخصوصيته به، فترفعنا به عن المباح لثبوت المَزِيّة له على غيره، ولقوله تعالى ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾ [الأحزاب/ ٢١] ولم نبلغ به درجة الوجوب؛ لأن الوجوب أمر إلزامي لا يثبت إلا بدليل، ولم يكف في إثباته هذا الفعل الوارد عنه ﷺ لثبوت هذه الاحتمالات فيه»[٢].

وما اختاره الإمام السالمي هو قول الحنفية والمعتزلة، قال ابن السمعاني: «والمذهب الثاني: المستحب للأمة اتباعه في هذه الأفعال، ويندب إلى ذلك ولا يجب، وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة، وهو قول أكثر المعتزلة، وبه قال من أصحاب الشافعي أبو بكر الصيرفي وأبو بكر القفال»[٣].

(١) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/ ٤٦٨ – ٤٧٩.

(٢) راجع: المرجع السابق، ٢/ ٥٤١ – ٥٤٢.

(٣) راجع: القواطع لابن السمعاني، ١/ ٣٠٤. أصول السرخسي، ٢/ ٨٧. تيسير التحرير، ٣/١٢٣. فواتح الرحموت، ١٨٢/٢.

أما جمهور العلماء فقد اختاروا الوقف، جاء في تشنيف المسامع: «والرابع: الوقف في الكل حتى يقوم دليل على ما أُرِيدَ منا، وعليه جمهور المحققين كالصيرفي والغزالي وأتباعهم، وصححه القاضي أبو الطيب ونقله عن الدقاق وابن كج، وقالوا لا يدرى أنه للوجوب أو الندب أو الإباحة لاحتمال هذه الأمور كلها واحتمال الخصوصية به»[(١)].

المسألة السابعة: إحداث قول ثالث بعد أن استقر الخلاف من الأمة على قولين.
اختار الإمام السالمي جواز إحداث قول ثالث مطلقًا، حيث قال: «والصحيح عندي من هذه الأقوال الثلاثة: القول بجواز إحداث قول ثالث مطلقًا، سواء رفع القولين السابقين أو لم يرفعهما؛ لأن المحرم عندنا إنما هو خلاف الإجماع دون ما عداه من الخلاف، واختلاف الأمة على قولين دليل على جواز الرأي في تلك القضية، فصح لغيرهم مثل ما صح لهم من الرأي والاجتهاد»[(٢)].

وما اختاره الإمام السالمي هو قول الظاهرية وبعض الحنفية، قال ابن السمعاني: «وإذا اجتمعت الأمة على قولين في حادثة لم يجز إحداث قول ثالث فيهما، وجوزه بعض أهل الظاهر، وقال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة إن اختلافهم على قولين يوجب تسويغ الاجتهاد، فجاز إحداث قول

---

(١) راجع: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ٢/ ٩١٠. القواطع لابن السمعاني،٣٠٤/١. البرهان لإمام الحرمين، ٣٢٢/١. الإحكام للآمدي، ٢٤٨/١. شرح الكوكب المنير، ١٨٨/٢.

(٢) راجع: نور الدين السالمي، طلعة الشمس، مرجع سابق، ٢/ ٥٩٨.

ثالث كما لو أن الخلاف لم يستقر بعد»[١].

والجمهور على منع إحداث قول ثالث، قال ابن قدامة: «إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور، وقال بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر يجوز»[٢].

- **مسائل ليس له فيها اختيار**

هناك مسائل حكى فيها اختلاف العلماء دون اختيار أو ترجيح لبعض الأقوال على الباقي، منها: مسألة معارضة القياس لخبر الواحد، ومسألة جواز حذف بعض الخبر مع ذكر الباقي، ومسألة رواية العدل عن مجهول الحال، هل ذلك تعديل له أم لا؟

- **استنتاج**

نستطيع أن نستنتج مما سبق أن منهج علماء المذهب الإباضي لا يخرج عن منهج الأصوليين، سواء أكانوا متكلمين أم فقهاء، وإن كان الغالب على المذهب الإباضي موافقة منهج المتكلمين، لما قدمنا: أن الإمام السالمي لم يوافق مذهب الفقهاء أو الحنفية إلا في مسائل معدودة.

---

(١) راجع: القواطع لابن السمعاني، ١/٤٨٧، ٤٨٨.

(٢) راجع: روضة الناظر لابن قدامة، ٢/٤٨٨. وانظر: المستصفى للغزالي، ١/١٩٨. الإحكام للآمدي، ١/٣٨٤. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٢/٣٩. شرح الكوكب المنير، ٢/٢٦٤.

وإن كان هناك خلاف في بعض قواعد الأصول بين الفريقين (الأصوليين والإباضية) فمرد هذا الخلاف إلى اجتهاد مبني على تلك الأصول التي اتفق الجميع على تأصيلها وتأسيسها.

سابعًا: مقارنة بين كتابي «طلعة الشمس» للسالمي و«أصول الفقه» للخضري

- **كتاب أصول الفقه للشيخ الخضري**

- يذكر الشيخ الخضري منهجه في عرض المسائل، فيقول: «والطريقة التي جريت عليها هي أنني أذكر القاعدة أولاً – حسبما يقع في نفسي أنه الصحيح – ثم أتبع ذلك ببيان شافٍ لها، ثم أبرهن على صحتها، ثم أذكر قول المخالفين إن رأيت لخلافهم وجهًا، ولا أضن على القرطاس بذكر مثال أو أكثر مما ينطبق على هذه القاعدة».

- قد تجد في أصول الخضري سردًا لخلاف طويل لمسألة من المسائل لا أثر عملي لها، كما تجد مثلاً في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهي مسألة من مسائل علم الكلام.

- لم يستوعب الشيخ الخضري في كتابه جميع مسائل أصول الفقه، بل إنه أهمل كثيرًا من المباحث المهمة في باب الأمر والنهي وفي القياس وغير ذلك.

- الشيخ الخضري لم يعز الأقوال إلى أصحابها إلا نادرًا.

- كما أنه لم ينص على المراجع التي استفاد منها، ولم يرجع إلى غير المراجع الأصولية إلا في أضيق الحدود.

- المراجع الذي اعتمد عليها الشيخ الخضري قليلة العدد، فهي كما قال في مقدمة كتابه: «أصول البزدوي»، «شروح ابن الحاجب»، «تنقيح الفصول»، «شرح الإسنوي على المنهاج»، «الموافقات للشاطبي».

- الشيخ الخضري في كتابه سار على طريقة الحنفية في أغلب مسائل الكتاب.

- لم يقم بتحرير محل النزاع إلا نادرًا.

- كما أن كتاب «أصول الفقه» للشيخ الخضري صغير الحجم، فإنه يقع في مجلد واحد (٣٩٠) صفحة تقريبًا.

- **أما كتاب «طلعة الشمس» فقد تميز بـ:**

- الاستيفاء لسائر المباحث.

- عزو الأقوال إلى أصحابها على كثرة النقول.

- نصه على المراجع التي استفاد منها تلك الأقوال وهي مراجع كثيرة، ولم يكتف بالرجوع إلى المؤلفات الأصولية، بل إنه استفاد من كل المراجع

التي يعتمد عليها علم الأصول من كتب تفسير، وشروح للحديث، ولغة وعقيدة، وغير ذلك.

- تحرير محل النزاع في حالة ما احتاج الأمر إلى ذلك.

- اشتماله على تحقيقات في بعض المسائل الأصلية والفرعية، صرح الشيخ بأنه قد انفرد بها.

- عدم الخضوع للتقليد المذهبي، إذ قد يصل الشيخ لرأي ما ذكره السابقون فلا يتردد في الأخذ به لقوة الدليل وغلبة الظن وإيثار التحقيق؛ ولهذا فإن نص الإمام نور الدين السالمي يأتي تتويجًا لنصوص الأئمة المتقدمين، كما يأتي إسهامًا وتجديدًا في هذا العلم الشريف.

- اتباع طريقة المقارنة التي جمعت أغلب تراث الأصول الفقهية من غير إملال أو تعقيد.

- سهولة أسلوبه وجمعه بين مذاهب الأصوليين المشهورين ومذاهب غيرهم كالإباضية والزيدية، وما انفرد المصنف بتحقيقه وتحريره من مسائل أصولية وفرعية.

طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

تأليف

نور الدين عبد الله بن حميد السالمي

(١٢٨٤ - ١٣٣٢هـ / ١٨٦٧ - ١٩١٤م)

الجزء الأول

طُبِعَ لأول مرة في عام (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م).

[مقدمة المصنف][1]

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا من أطلع شمس الأصول في سماء قلوب العارفين، وأظهر بها حقائق الأدلة لإفهام الناظرين، وأبرز بها أسرار الأحكام الشرعية لفحول العلماء المجتهدين، حتى أفضى بهم الحال من ضيق التقليد إلى فضاء اليقين. ونصلي ونسلم على محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الهادين المهتدين، وعلى تابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد..؛

فهذه منظومة جليلة القدر عظيمة الخطر في علم أصول الفقه، مَنَّ بها عليَّ ربي عَزَّ وَجَلَّ، سميتها (شمس الأصول)، وقد أخذت في شرحها على وجه يروق

(١) هذا العنوان ليس موجودًا بمتن الطبعة المعتمدة (طبعة مطبعة الموسوعات - ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، أو بفهرسها. (هذا الهامش يشير إلى إضافة مراجعي مكتبة الإسكندرية للنص الأصلي للكتاب، وسوف يُستعمل الرمز (م) لاحقًا للإشارة إلى ذلك).

للناظر ويبهج الخاطر، موضحًا لمعاني أبياتها، ومبينًا لغالب نكاتها، آخذًا من طرق الشروح أوسطها، ومن العبارات أحسنها وأضبطها، ولئن مَنَّ الله عليَّ بإتمامه على هذا الجنس لأسميته إن شاء الله بـ (طلعة الشمس)، والله سبحانه وتعالى المأمول أن يتلقاه وسائر أعمالي الصالحة بالقبول، وأن يغفر لي ولإخواني ولجميع المسلمين سيئاتنا، وأن يقيلنا عثراتنا، فهو تعالى حسبنا ونعم الوكيل، وهذا أوان الشروع في شرح النظم المشار إليه.

قال المصنف مبتدئًا بالبسملة ومتبركًا بها.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـــدُ لله الذِي قَدْ أنزَلا ... كتـــابَهُ مُفصَّـــلاً ومُجْمَلا

بحسبِ الحكْمَةِ في إنـــزَالِهِ ... فاســـتَبقَ الأذهَانُ في إجْمَالِهِ

الحمد لغة: الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التبجيل، سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل، والشكر: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم، من حيث إنه منعم على الشاكر، سواء كان ذكرًا باللسان أم اعتقادًا ومحبة بالجَنان، أم عملاً وخدمة بالأركان، فمَورد الحمد هو اللسان وحده، ومُتَعَلَّقه النعمة وغيرها، ومورد الشكر اللسان وغيره، ومتعلَّقه النعمة وحدها، فالحمد أعم مُتَعَلَّقًا وأخص موردًا، والشكر بالعكس، والحمد عرفًا: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث إنه منعم على الحامد أو غيره، والشكر عرفًا: صرف العبد جميع ما أنعم

الله به عليه من السمع وغيره إلى ما خلق لأجله، فهو أخص مطلقًا من الثلاثة قبله لاختصاص متعلَّقه بالله تعالى، ولاعتبار شمول الآلات فيه، والشكر اللغوي مساوٍ للحمد العرفي، وبين الحمدين عموم من وجه. انتهى غاية البيان.

و(أل) في الحمد إما للعهد وإما للجنس وإما للاستغراق، فالوجوه الثلاثة كلها محتملة ها هنا، وكونها للاستغراق أوجه من الاحتمالين الأولين؛ لأن المراد الثناء على الله تعالى على كل فرد من آثار الصفات، وإذا جعلت للعهد فالمراد بها حمد الله تعالى نفسه، أو الحمد الذي أمر به تعالى خلقه أن يحمدوه به، وكونها للجنس ظاهر؛ لأن المراد منه أن جملة الحمدلة لله تعالى، فالفرق بين الاستغراق والجنس أن الاستغراق هو الحكم على الشيء مع النظر إلى فرد من أفراده، وأن الجنس هو الحكم على الشيء مع قطع النظر عن فرد من أفراده. واختار الزمخشري كون أل في الحمد للجنس؛ ليتأتى له حمله على قاعدة مذهبه الفاسد، وهو أن للعباد حمدًا حقيقيًّا على خلق أفعالهم الخيرية. ونحن نقول إن خالق ذلك هو الله تعالى، وإن الحمد عليه هو لله تعالى حقيقة، وإنما يحمد العبد على اكتسابه لذلك وامتثاله فيه لأمر الشارع، فالحمد للعبد حينئذ إنما هو لما جعل الله له من الثناء عليه بسبب امتثاله الأوامر، فالحمد بجميع أفراده لله تعالى ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ﴾ [النحل / ٥٣].

فإن قيل: إنكم قد أثبتم للعبد حمدًا على اكتسابه الخير وامتثاله الأوامر كما أن المعتزلة أثبتوا له حمدًا على خلقه فعله الخيري؛ فيلزمكم جعل أل في

الحمد للجنس، وهو الذي اختاره الزمخشري بعينه، فما وجه النقد عليه؟!

قلنا: أما **أولاً**: فلا يلزمنا أن تكون أل في الحمد للجنس؛ لأنا نقول إن كل فعل يستحق عليه الحمد فهو إنما كان بخلق الله وإرادته، فالحمد عليه في الحقيقة إنما هو لله تعالى، والزمخشري يأبى ذلك، ويزعم أن الحمد الذي يستحقه العبد على خلقه فعله، فلا يكون لله تعالى وإنما هو للعبد من دون ربه، هذا على قاعدة مذهبه.

وأما **ثانيًا**: فإنا لا نمنع أن تكون أل في الحمد للجنس، بل نقول إنها محتملة له ولغيره، وإنما اخترنا جعلها للاستغراق لما تقدم.

وأما **ثالثًا**: فإنا لم نعب على الزمخشري نفس اختياره كون أل للجنس، وإنما عبنا عليه الأمر الذي حمله على اختياره ذلك.

واللام في (لله) إما للملك وإما للاختصاص وإما للاستحقاق احتمالات ثلاث، وجعلها للاختصاص ها هنا أظهر، ويليه في الظهور الاستحقاق، وأضعفها الملكية؛ لأن الغرض من هذا السياق إنما هو الثناء عليه تعالى بما هو مختص به، أو بما هو مستحق له من المحامد، لا الإخبار بأنه مالك لبعض أفراد العالم. فإن قيل: يحتمل من جعل أل للملك حصول الثناء عليه تعالى بأنه ملك للحمد، والملكية أشد اختصاصًا من الاختصاصية والاستحقاقية، فيكون جعلها للملك أولى من جعلها للاختصاص والاستحقاق.

قلنا: لا نسلم أن كون الملكية أشد اختصاصًا من الآخرين يثبت أولوية حمل اللام على الملك ها هنا، فإن الاختصاص والاستحقاق أظهر في مقام المدح من الملكية؛ لأن الاختصاصية والاستحقاقية إنما يكونان لشيء في ذات المختص والمستحق، والملكية إنما تنصرف إلى الأفعال.

وقوله: (الذي قد أنزل...) إلخ تقييد لحمد الناظم، فإنه يومي إلى أن النعمة التي لأجلها كان هذا الحمد منه لمولاه، هي إنزال الكتاب على هذه الهيئة المخصوصة، فحمد الناظم في البيت إنما هو حمد مقيد، وهو أفضل عندهم من الحمد المطلق؛ لأن الحمد المقيد هو مقابلة النعمة فهو واجب، والمطلق خال من تلك المقابلة فهو نفل.

(والإنزال) هو: تحويل الشيء من أعلى إلى أسفل، والمراد بكتابه تعالى هو القرآن العظيم - وسيأتي تعريفه - والمراد بإنزاله هو تحويله من اللوح المحفوظ أو مما أراد الله تعالى إلى بيت العزة إلى قلب نبينا - عليه الصلاة والسلام.

قال السيوطي: اختلف في كيفية إنزاله من اللوح المحفوظ على ثلاثة أقوال: أحدها: وهو الأصح الأشهر أنه نزل إلى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة، ثم نزل بعد ذلك مُنَجَّمًا[1] في عشرين سنة، أو ثلاث وعشرين، أو خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة إقامته ﷺ بمكة بعد البعثة.

(١) مُنَجَّمًا: مفرَّقًا. (م).

القول الثاني: أنه نزل إلى سماء الدنيا في عشرين ليلة قدر أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين في كل ليلة ما يقدر الله إنزاله في كل السنة، ثم نزل بعد ذلك مُنَجَّمًا في جميع السنة. القول الثالث: أنه ابتدئ إنزاله في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك مُنَجَّمًا في أوقات مختلفة من سائر الأوقات وبه قال الشعبي. قال ابن حجر في شرح البخاري: والأول هو الصحيح المعتمد. قال: وقد حكى الماوردي قولاً رابعًا: أنه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة، وأن الحفظة نجَّمته على جبريل في عشرين ليلة، وأن جبريل نجَّمه على النبي ﷺ في عشرين سنة، وهذا أيضًا غريب. وقيل إن السر في إنزاله جملة إلى السماء تفخيم أمره وأمر من أنزل عليه، وذلك بإعلام سكان السموات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم، قد قربناه إليهم لننزله عليهم.

أقول: وينضم إلى هذه الحكمة حكمة أخرى، وهي التخفيف من الله على هذه الأمة، حيث جعل تكليفهم شيئًا فشيئًا، ولم يجعله دفعة واحدة، وأنزل كتابهم منجَّما آية بعد آية وسورة بعد سورة، ولم ينزله جملة واحدة كما كان ذلك في التوراة وأشباهها من الكتب السماوية، والسر في ذلك أن العبد إذا دَرَجَ في مسالك الطاعة، وعرج في مراقي التكليف شيئًا بعد شيء، كان ذلك أهون عليه، تتوطن نفسه بالأسبق فالأسبق، بخلاف ما لو حمل ذلك دفعة واحدة.

و(المفصل) المبين، وهو: ما اتضحت دلالته من خاص وعام وغير ذلك. و(المجمل) هو: الذي لم تتضح دلالته، ولخفاء دلالته أسباب يأتي ذكرها في محله.

وقوله: (بحسب الحكمة) أي بمقدار الحكمة التي اقتضت إجماله وتفصيله، فإن الرب ﷻ حكيم، فتقتضي حكمته تارة إنزال القرآن مجملاً، وتارة إنزاله مفصلاً، ومعنى الحكمة ها هنا نفي العبث عنه تعالى، أي جميع أفعاله ﷻ إنما هي على نهج لا يتطرقه العبث، والذي صرحوا به من الحكمة في إنزال المجمل إنما هي استعداد المكلف للامتثال، فيثاب بنفس الاستعداد إن لم ينزل البيان والعمل به، ويثاب عليهما عند ذلك.

وقوله: (فاستبق الأذهان) أي جهد كل واحد من أذهان العلماء أن يسبق صاحبه في معاني إجمال القرآن فتفاوتت المقامات في بيان إجماله بتفاوت مراتب المستبِقين في ذلك، فهذا يسبق ذهنه إلى كذا وهذا إلى كذا، وسبب ذلك التفاوت إنما هو باعتبار ظهور البيان وخفائه، فمنهم من لا يعرف المجمل إلا بالبيان الظاهر، ومنهم من يدرك معناه بالبيان الخفي، ثم الخفي على مراتب، وهنالك يقع التفاوت، فالأذهان: جمع ذهن، وهو: الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر، وفي ذكر إنزال الكتاب وكونه مفصلاً ومجملاً.. إلخ براعة استهلال؛ وهي أن يذكر المتكلم في طالعة كلامه ما يشعر بمقصوده، ولما أشار المصنف بتسابق الأذهان إلى تفاوت درجات المفسرين للقرآن واختلاف مذاهبهم في ذلك، أخذ في تقسيمهم إلى محق بذلك التأويل وإلى مبطل؛ فقال:

فَسَلَكَتْ عقولُ أهلِ الصِّدقِ بصَادِقِ الفِكْرِ سـبيلَ الحقِّ
وسـقَطتْ أفهَامُ أهْلِ الجهْل بوَهْمِها على مَهَـاوي البُطلِ

العقول: جمع عقل، وهو: قوة يدرك بها الإنسان حقائق الأشياء، قيل محله الرأس وقيل محله القلب، سمي بذلك لأنه يعقل النفس عن شهواتها، أي يمنعها من ذلك كما يمنع الناقة عقالها عن الذهاب حيث شاءت. و(أهل الصدق) هم: أهل الحكم المطابق لما في الواقع من الأدلة الشرعية، و(الصادق) من الفكر هو: الذي يؤدي إلى الحكم المطابق لما في الواقع من الأدلة الشرعية، و(الفكر) هو: حركة النفس في المعقولات، وحركتها في المحسوسات تخييل، وفي إضافة صادق إلى الفكر إضافة الصفة إلى موصوفها، والمعنى بالفكر الصادق.

و(سبيل الحق) هو: طريق الحكم الذي هو في نفس الأمر أنه كذلك. و(السقوط) الوقوع من أعلى إلى أسفل، والسقوط على الشيء الوقوع عليه. و(الأفهام) جمع، فهم وهو: تصور المعنى من لفظ المخاطب. و(الجهل) إما بسيط وهو: عدم إدراك الشيء ممن من شأنه الإدراك، وإما مركب وهو: إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه، وهذا المعنى هو المراد في البيت. و(الوهم) هو: ما يقع في القلب ويسبق إليه مع إرادة غيره. و(المهاوي) جمع مهواة، وهي: ما بين الجبلين، وقيل الحفرة. و(البُطل) بضم الموحدة بمعنى البطلان، وهو: الحكم المخالف لما في الواقع. و(المعنى) أن عقول أهل الصدق سلكت طريق الحق بالفكر الصادق، فانتهى بهم ذلك الطريق إلى أن أصابوا محل أوامر الله تعالى ونواهيه، وأن أهل الجهل قد تصور لهم بسبب ما سبق إلى أفهامهم أشياء سقطوا بها في الباطل الذي هو كالمهاوي بجامع أن كلاًّ منهما يهلك الواقع فيه؛ فالمهاوي تهلك جسمه وتفوته عاجلته، والباطل يهلك عقله ويفوته آجلته والله أعلم.

ثم إن الناظم أخذ في بيان الشكر لما مَنَّ الله عليه به، حيث جعله من الفريق الأول وهم أهل الصدق، فقال:

أحمدُه على الهُدى مَعْ نِعَمِهْ وأســـتمِدُّ شكْرَه من كَرَمِهْ

قد تقدم معنى الحمد والشكر لغة واصطلاحًا، والبحث ها هنا عن كون الجملة في الحمد مضارعية وكونها فيما تقدم اسمية، فنقول: إنما جئنا بنوعي الجملة لنحرز فائدتيهما، فإن الجملة الاسمية إنما تفيد الثبوت والدوام، والجملة المضارعية تفيد التجدد والحدوث، فيكون في الجمع بين الجملتين جمع بين الفائدتين، وفيه التأسي بحديث «الحمدُ للهِ أحمَدُهُ». و(الهدى) يطلق ويراد به التوحيد والتقديس، ويطلق على ما لا يعرف إلا من لسان الأنبياء من فعل وترك. و(النِّعم) بكسر النون جمع نعمة، وهي: الحالة التي يستلذ بها الإنسان، وهي إما دنيوية أو أخروية، والأولى إما وهبية أو كَسْبية، والوهبية إما رُوحانية كنفخ الرُّوح وما يتبعه، أو جسمانية كتخليق البدن وما يتبعه، والكسبية إما تخلية أو تحلية، وأما الأخروية فهي مغفرة ما فَرَطَ منه[1] وإثابته في مقعد صدق.

ومعنى (أستمد) أي أستزيد أي طلب زيادة شكره تعالى من كرمه. و(الكرم) إفادة ما ينبغي لا لغرض، فمن يهب المال لغرض جلبًا للنفع وخلاصًا عن الذم فليس بكريم. والمعنى: أحمد الله سبحانه وتعالى على حصول الهدى لي مع تلك

(١) فَرَطَ منه: قصَّر فيه. (م).

النعم التي صدرت منه إليَّ، وأطلب منه زيادة شكره، أي أرغب إليه أن ييسر لي الأسباب التي تعينني على أن أشكره على حصول ذلك الهدى وتلك النعم شكرًا كثيرًا.

واعلم أن المصنف حمد الله تعالى هاهنا على حصول نعم له هي غير النعمة التي حمده عليها في أول الكلام، فيكون قد أدى بذلك فرضين، حيث أحدث لكل نعمة حمدًا وهنا أبحاث:

أحدها: أن الهدى وإن كان من جملة النعم فهو أخص منها رتبة وأعلاها درجة، فكيف قال: (مع نعمه) والظاهر أن ما بعد (مع) هو أشرف مما قبلها؟ فإنك تقول الوزير مع السلطان ولا تعكس إلا لعارض، فما وجه كلامه؟ والجواب عنه: أنه لما كان الهدى من جنس النعم وكانت النعم أعم منه، وأراد أن يخص الهدى بالذكر من بين سائر أفراد النعم ولم يتيسر له العطف، أضاف (مع) إلى النعم، وجعل النعم في حكم المقدم والهدى في حكم المؤخر، وإن تقدم فيكون ذلك كمن عطف خاصًّا على عام، فلا يستلزم أشرفية النعم على الهدى.

وثانيها: لمَ عبر عن قوله وأشكره بقوله: (وأستمد شكره)؟ وجوابه: أن قوله (وأستمد شكره من كرمه) أبلغ من قوله: (وأشكره) لما؛ فيه من طلب زيادة أسباب الشكر منه تعالى، فكأنه نبه بذلك على عظم هذه النعم وكثرتها، وعجز

نفسه عن القيام بشكر بعضها، فكيف بشكر جملتها؟! وفيه أيضًا تنبيه على أن أفعال العبد كلها خَلْق الله تعالى.

وثالثها: ما وجه المناسبة بين قوله: (وأستمد شكره) وبين قوله: (من كرمه)؟ وجوابه أن وجه المناسبة في ذلك ظاهر، وهو أن الكرم صفة منها تستفاد المنافع، وزيادة الشكر من أكبر المنافع؛ فناسب أن تضاف إلى الكرم، ثم إنه لما فرغ من الثناء على الله تعالى بما هو أهل له على تلك النعم التي بينها، أخذ يؤدي ما أمر به في حق نبيه عليه الصلاة والسلام، فقال:

مُصلِّيًا على الرَّسولِ أحمدَا   أزكى صـــــلاةٍ وسلامٍ أبدَا

(مصليًا) حال من فاعل أحمد، أي ومسلمًا، لكن حذف المعطوف بقرينة قوله أزكى صلاة وسلام، ففي البيت اكتفاء على حد قوله تعالى ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل / ٨١] أي والبرد، والصلاة إن نسبت إلى الله تعالى فهي رحمة مقرونة بتعظيم، وإن نسبت إلى الملائكة فهي الاستغفار، وإن نسبت إلى المكلَّفين من سائر الخلق فهي الدعاء، وهي شعار الأنبياء، فلا تقال لغيرهم إلا على سبيل التبعية، وقيل: يدعى لغيرهم على سبيل الاستقلال أيضًا، وقيل بالكراهية لغيرهم إلا على جهة التبعية، وهو الأوجه عندي؛ لأن التحريم محتاج إلى دليل ولا دليل على ذلك فبقيت الإجازة، لكن لما أمر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يُصلَّى على نبيه أخذنا من هذا الأمر أن في الصلاة تعظيمًا ينبغي أن لا يُشارك فيه نبيه إلا على جهة التبعية له، فأخذنا من ذلك الكراهية.

وأيضًا فلو كانت الصلاة غير جائزة لغير الأنبياء على جهة الاستقلال لما جازت لغيرهم على جهة التبعية، وجوازها على جهة التبعية ثابت بالسنة والإجماع، فلا وجه لإنكارة فثبت المدَّعى، وأيضًا الملازمة بين جوازها لغير الأنبياء على جهة التبعية وبين جوازها لهم على جهة الاستقلال، هي أنه لو كانت الصلاة من خصوصيات الأنبياء لما صح أن يشرك معهم فيها غيرهم، فلما أشرك فيها غيرهم بالسنة والإجماع علمنا أنها جائزة لغيرهم مطلقًا، لكن كرهنا استقلال الغير بها لما تقدم، والصحيح الذي لا مرية فيه أنه ﷺ ينتفع بالدعاء له والصلاة عليه؛ لقوله تعالى ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه/ ١١٤] ولحديث مسلم أنه كان ﷺ يقول في دعائه: «واجْعَل الحياةَ زيادةً لي في كلِّ خيرٍ» فلا عبرة بقول من قال إنه لا ينتفع بذلك؛ لأنه قد بلغ حد الكمال، وملاحظة الانتفاع له تؤذن بنقصان كماله، ونحن نقول: إن كمال غيره تعالى قابل للزيادة، وطلب الزيادة لذلك الكمال لا يفيد نقصانه، وإنما يفيد طلب انضمام كمال إلى كمال، فلم يزل كماله ﷺ يترقى إلى غاية لا يعلمها إلا الله.

و(السلام) التحية الإسلامية، ويطلق على تجرد النفس من إحَن[١] الدارين. وقرن المصنف بين الصلاة والسلام ليمتثل الأمرين لا خروجًا من الكراهية التي صرح بها المتأخرون في إفراد أحدها عن الآخر، حتى إن بعضهم استظهر حرمة إفراد أحدها عن الآخر، والذي يظهر لي أنه لا تحريم ولا كراهية. وعطف التسليم على الصلاة في الآية لا يقتضي وجوب اقترانهما ولا كراهية

(١) إحَن: أحقاد وعداوات. (م).

إفراد أحدهما عن الآخر، وإنما يقتضي ثبوت الأمر بكلا النوعين؛ فالصلاة مأمور بها، والتسليم مأمور به، وعطف الأمر على الأمر لا يستلزم؛ اقتران ففعلهما في الامتثال، فالمصلي بلا تسليم ممتثل للأمر بالصلاة، والمسلِّم بلا صلاة ممتثل للأمر بالتسليم، والتراخي بين الامتثالين جائز، فظهر ما قررناه، والله أعلم.

و(الرسول) إنسان أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه، ويسمى نبيًّا أيضًا، فإن لم يؤمر بتبليغه فهو نبي فقط، فكل رسول نبي ولا عكس، واختار التعبير بالرسول على التعبير بالنبي لما في الرسول من الخصوصية التي لم تكن في النبي؛ فالرسول أفضل من النبي اتفاقًا، وعبر في هذا الكتاب بالنبي لكثرة استعماله والإشارة بأنه يستحق الصلاة والسلام بصفة النبوة كما يستحقها بصفة الرسالة. و(أحمدا) عطف بيان للرسول أو بدل منه، وهو عَلَم على خاتم النبيين وسيد المرسلين لقوله تعالى ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف/ ٦] ويسمى محمدًا أيضًا؛ لقوله تعالى ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح/ ٢٩] وبه اشتهر في أهل الأرض واشتهر في أهل السماء باسم أحمد، فهو ﷺ أحد الأربعة الذين لهم اسمان، والثاني: إدريس ويسمى أَخْنُوخ، والثالث: يعقوب ويسمى إسرائيل، ومعناه صفي الله، والرابع: عيسى ويسمى المسيح على نبينا وعليهم الصلاة والسلام.

وإنما سمي بمحمد لكثرة حمد الناس له لكثرة خصاله المحمودة، كما روي في السير أنه قيل لجده عبد المطلب - وقد سماه في سابع ولادته محمدًا: لم سميت ابنك محمدًا وليس من أسماء آبائك ولا قومك؟ قال: رجوت أن يُحْمد

في السماء والأرض. وقد حقق الله رجاءه كما سبق في علمه، وإنما آثر التعبير باسم أحمد مع ما ذكر في اسم محمد تنبيهًا على أن الاعتناء بما اعتنى به أهل السماء أهم.

قوله: (أزكى صلاة وسلام) أي صلاة وسلامًا زكيين، فأزكى اسم فاعل وهو صفة للصلاة، ففيه إضافة الصفة إلى موصوفها، وانتصب أزكى على النيابة عن المصدر، ومعنى كون الصلاة والسلام زكيين كونهما كثيرين؛ إذ الزكاة لغة: النمو والزيادة. و(أبدًا) ظرف لما يُستقبل من الزمان، والمراد به الدوام.

وآلِهِ وصَحْبِهِ ما استَخرجَا فكرٌ من الدَّليلِ حُكْمًا أبْلجَا

آل الرجل عشيرته، وآله صلى عليه وسلم في مقام الدعاء كل مؤمن وفي مقام تحريم الصدقة مؤمنو بني هاشم وبني المطلب. و(الصحب) اسم جمع لصاحب، كركب وراكب، والصاحب بمعنى الصحابي هو: من لقي النبي بعد البعثة مؤمنًا به، وقيل من أطال الصحبة وقيل مع الرواية عنه، فمن لقيه ﷺ قبل البعثة أو لقيه بعدها غير مؤمن به فليس بصحابي اتفاقًا، والخلاف فيمن لقيه بعد البعثة وهو مؤمن به إذا لم تطل صحبته أو طالت ولم يرو. وقوله: (ما استخرجا..) إلخ تأكيد للصلاة والسلام بما يناسب المقام و(الاستخراج) هو: الاستنباط. و(الفكر) حركة النفس في المعقولات، وعرفه بعضهم بأنه: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول. و(الدليل) لغة: المرشد، ويطلق على العلامة التي يُتوَصَّل

بها إلى الشيء، وفي الاصطلاح هو: كل ما يعرف به المدلول حسيًّا كان أو شرعيًّا قطعيًّا كان أو غير قطعي حتى سمي الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة، والدليل المرجح إن كان قطعيًّا كان تفسيرًا، وإن كان ظنيًّا كان تأويلاً، والحكم في اللغة: المنع والإتقان والفصل، وفي العرف: إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو الحكم المنطقي وفي اصطلاح أصحاب الأصول أثر خطاب الله المتعلق بأفعال العباد بالاقتضاء والتخيير أو الوضع، و(أبلجا) اسم فاعل من بلج كتعب، ومعناه الواضح مأخوذ من بلج الصبح إذا أسفر، والله أعلم.

وبعدُ فالعـــلمُ بفَنِّ الفقْهِ مندَرجٌ تحتَ أصُولِ الفقهِ

(وبعد) الواو إما عاطفة والمعطوف حينئذ قصة على قصة، وإما نائبة عن أما، وأما بمعنى: مهما يكن من شيء، عند سيبويه، والمعنى مهما يكن من شيء بعد حمد الله والثناء عليه والصلاة والسلام على رسوله، فهو كذا وكذا، و(بعد) نقيض قبل، وهي: ظرف زمان كثيرًا ومكان قليلاً، وقد يؤتى بها والواو التي قبلها أو مع أما للانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر - أي من غرض إلى آخر - فلا تقع بين كلامين متحدين ولا أول الكلام ولا آخره، ويستحب الإتيان بها عند الانتقال لما روي عنه ﷺ أنه كان يقول في خطبه ومكاتباته «أمَّا بعْدُ» روى ذلك عنه ﷺ جمع كثير من الصحابة، وفي أول من تكلم بـ «أمَّا بعد» أقوال، جمعها فقال:

جرى الخُلْفُ أمَّا بعدُ مَنْ كان بادئًا   بها خمسُ أقْوالٍ وداودُ أقربُ
وكانت لهُ فَصْلَ الخطَابِ وبعدَهُ   فَقُسٌّ فَسَحْبَانٌ فكعْبٌ فَيَعْرُبُ

وقوله: (فالعلم) أي فأقول إن العلم.. إلخ، فالفاء زائدة لتوهم «أما» إن قلنا إن الواو في (وبعد) عاطفة وجواب لأما، إن قلنا إن الواو نائبة عنها. و(العلم) إدراك الشيء على ما هو عليه، ويطلق على المَلَكَة وهي الكيفية الحاصلة في النفس من ممارسة القواعد، ويطلق على نفس القواعد وهو حقيقة في الإدراك ومجاز مشهور في الآخرين أو حقيقة عرفية فيهما. و(فن الفقه) هو النوع المخصوص من العلوم - وسيأتي تعريفه - وفي إضافة الفن إلى الفقه إضافة المسمى إلى اسمه؛ لأن الفقه اسم للفن المخصوص بما سيأتي. و(مندرج) أي منطوٍ و(أصول الفقه) عَلَم على هذا الفن - وسيأتي تعريفه أيضًا.

والمراد باندراج الفقه تحته هو أن معرفة الفقه متوقفة على معرفة أصول الفقه، فلا يتوصل أحد إلى معرفة الفقه حتى يكون عارفًا بأصول الفقه، ولذا قال صاحب الإيضاح - رحمه الله تعالى: «من لم يتحكم على الأصول قلما تتحصل عنده الفصول» وقال بعضهم: «إنما منعهم من الوصول تضييع الأصول فلما بطلوا تعطلوا».

فإن قيل: إن أصول الفقه إنما وضع في القرن الثالث وهو زمان تابعي التابعين، فالصدر الأول من الصحابة والتابعين كانوا أفقه ممن بعدهم، فأين ذلك التوقف؟ قلنا: إن الذي وضع في القرن الثالث إنما هو اصطلاحات الفن، فإنه كان

معلومًا للصحابة ومن بعدهم، فهم يقدمون الخاص على العام ويردون المتشابه إلى المحكم وهكذا، وهذه الكيفية هي نفس أصول الفقه فاندفع الإشكال.

نعم وعلى طريقة الصدر الأول من الصحابة والتابعين قد جرى جلُّ سلفنا من أهل عُمان؛ فتراهم يحكمون بالخاص في موضع الخصوص، وبالعام في موضع العموم، وبالمطلق في موضع الإطلاق، وبالمقيد في موضع التقييد، وهكذا من غير أن يذكروا نفس العبارات التي اصطلح عليها أهل الفن وربما ذكرها بعضهم كابن بركة، لكن لما كان ذلك الذكاء القوي والفطنة الواقدة اللذان توصلوا بهما إلى وضع الأشياء في مواضعها معدومين في أهل زماننا، تعذر عليهم الوصول إلى استنباط الأحكام من أدلتها إلا بعد معرفة اصطلاحات الفن وممارسته وقواعده وضبط علله وقوادحه إجمالاً وتفصيلاً، وقد رغب عن ذلك كثير من أهل زماننا لجهلهم بما فيه من التحقيق وصعوبة ما فيه من التدقيق، فقصارى مُتَفَقِّهِهم حفظ أقوال الفقهاء، وغاية نباهة أحدهم رواية ما قاله النبهاء، لا يدرون غث الأقوال من سمينها، ولا خفيفها من رزينها، قد حبسوا في التقليد المضيق عن فضاء التحقيق، وليتهم لما وقعوا هنالك عرفوا منزلتهم بذلك، ولم يدَّع أحدهم منزلة ابن عباس، ويقول هلموا أيها الناس. فإنا لله وإنا إليه راجعون، ذهب العلم وأهلوه، وبقي الجهل وبنوه.

لأنَّهُ قـــوَاعـــدُ منضَبِطَةْ   بها معَـــــاني أصْلِهِ مرتبِطَةْ

هذا تعليل لقوله: (مندرج تحت أصول الفقه)، و(القواعد) جمع قاعدة، وهي: قضية كلية منطبقة على جزئيات موضوعها، وتسمى تلك الجزئيات فروعًا، واستخراجها منها تفريعًا، كقولنا: كُلُّ جِماعٌ، فرق بينها وبين الضابط أن القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمع فروعًا من باب واحد. وقوله: (منضبطة) أي محكمة في نفسها لا يتطرق عليها خلل، فلا يخرج عنها شيء من جزئياتها إلا بدليل يخرجه عن حكمها، والضبط في اللغة هو: الحفظ بحزم. وقوله (بها معاني..) إلخ أي مرتبطة معاني أصل الفقه بهذه القواعد التي هي أصول الفقه فـ (بها)[1] متعلق بـ (مرتبطة) اسم فاعل من ارتبط المطاوع لربط، يقال: ربطته إذا شددته بالحبل ونحوه، فارتبط أي طاوع لذلك. و(المعاني) هي: الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهومًا، ومن حيث إنها مقول في جواب «ما هو؟» سميت ماهية، ومن حيث ثبوتها في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار سميت هوية. انتهى.

والضمير من أصله عائد إلى فن الفقه. و(الأصل) في اللغة: عبارة عما يفتقر إليه غيره، وفي الشرع عبارة عما ينبني عليه غيره، والمراد به ها هنا الأدلة الشرعية التي يستنبط منها الحكم ويبنى عليها الفقه، فإن معانيها متوقفة على

---

(١) وردت في النسخة المعتمدة (فيها)، وصوابه كما ذُكر. (م).

معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الحكم منها، فلا يحل لأحد أن يقضي بكل دليل منها على مدلوله حتى يعرف ناسخ الأدلة من منسوخها، ومحكمها من متشابهها، وخاصها وعامها، ومطلقها من مقيدها وهكذا، والله أعلم.

وَلم أجدْ في فنِّهِ مع شَرَفِهْ   نَظْمًا يُريكَ دُرَّهُ من صَدَفِهْ

(فنه) أي: نوعه. و(شرفه): فضله. و(النظم) في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك، وفي الاصطلاح: تأليف الكلمات والجمل مترتبة، وفي اصطلاح أهل العروض: كلام موزون بوزن مخصوص على جهة مخصوصة، وهو المراد في البيت. و(الدر) جمع درة وهي: اللؤلؤ العظيمة. و(الصدف) غشاؤها، استعار الدر لقواعد الأصول، ورشَّح الاستعارة[1] بذكر الصدف بعد أن استعاره للحالة التي صار بها أصول الفقه في حين الخفاء عن أفهام العوام.

والمعنى أن هذا النوع من العلوم – وهو أصول الفقه – مع فضله لم أجد فيه كلامًا موزونًا يبرز للناظر قواعده التي هي كالدر في حسنها وصفاتها واشتهاء النفوس لها من حيز الخفاء الذي هو كالصدف الحاوي على الدرة فلا ترى إلا بعد كشفه.

ولا يخفى أن في كلام الناظم نفي الشيء بإيجابه؛ فإنه لم يجد في هذا الفن نظمًا أصلاً، لا أنه لم يجد نظمًا على تلك الهيئة المخصوصة، فهو على

(١) رشَّح الاستعارة: ذكر فيها ملائم المشبه به. (م).

حد قوله تعالى ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة/ ٢٧٣] والمراد نفي السؤال عنهم لا نفي الإلحاف الذي هو الإلحاح.

واعلم أني بعد ما شرعت في نظم هذه المنظومة سمعت بوجود منظومة في الفن، فحرصت على تحصيلها، فوردت عليَّ بعد أن انتهى بي النظم إلى ركن الاستدلال، فنظرت فيها متأملاً فإذا هي جامعة لمعان مفيدة وقواعد عديدة، أخذت من التطويل حظها، قد ركب على مضاجع السهولة لفظها، سماها صاحبها (فائقة الفصول في نظم جوهرة الأصول)، لكن في بعض أبياتها أشياء تمجها الأسماع، وتميل عنها الطباع، فأخذت في إتمام هذه المنظومة لخلوها عن تلك الخصلة المذمومة، ولِمَا انفردت به دونها من الاختصار المفيد ولكونها على قواعد المذهب السديد، والله أعلم وبه التوفيق.

وطالما قدَّمتُ رِجْـلاً طالبًا نظـامَهُ ثم فَـرَرْتُ هاربًا
ثُمَّ كَرَرْتُ بعد ما فررْتُ وبمـرادي فيـه قد ظَفِرْتُ

(طال) بمعنى امتد، و(ما) زائدة كافة لطال عن طلب الفاعل، وكذا قل وكثر فنقول: قلما وكثرما، ولا يحتاج الكل إلى فاعل. و(قدمت رجْلاً) تمثيل لحالة القدوم على الشيء، و(طالبًا) بمعنى قاصدًا. و(النظام) بمعنى النظم، و(فررت) بمعنى أسرعت الرجوع عن ذلك المطلوب لما رأيت من صعوبته، مأخوذ من فر الفرس إذا أوسع الجولان للانعطاف، و(هاربًا) حال مؤكِّدة لعاملها على حد

﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة/ ٦٠] (وكررت) بمعنى رجعت إلى محاولة المطلوب، مأخوذ من كر الفارس إذا انعطف ثم عاد، (وظفرت) أي فزت به، (وحاصل) ما في البيتين أنه مثَّل حالته في قدومه على هذه النظم بحالة فارس جريء الجَنان قدم على أمر عظيم، فاستعصب القدوم عليه؛ ففر راجعًا عنه لما رأى من صعوبته، ثم حرَّكته تلك الجراءة وما تذكر من العواقب المحمودة في الإقدام، فَكَرَّ بعد فراره، فظفر بمطلوبه، والكل تمثيل؛ والله أعلم.

فَهَاكَهُ مِنْ مِنَنِ الرَّحمنِ نظـمًا حَوَى جَواهِرَ المعاني

(فَهَاكَهُ) أي خده، والضمير عائد إلى المراد في قوله: (وبمرادي فيه قد ظفرت)، (والمنن) جمع منة بالكسر، وهي: النعمة. (ونظمًا) حال من الضمير المتصل بـ (هاكه)، وأما الكاف الذي فيه فهو للخطاب، (وحوى) بمعنى أحاط، و(جواهر المعاني) حقائقها وما ينتفع به منها.

والمعنى: خذ هذا المراد الذي فزت بحصوله بعد إقدام وإحجام حال كونه كلامًا موزونًا قد انطوى على حقائق المعاني النافعة، وذلك من نعم الموصل إلى خلقه أنواع النعم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والله أعلم.

مُنْطوِيًا على طَرِيقَة السَّلفْ منقَّحًا من كلِّ نقْـدٍ وَزَيَفْ

يقال: انطوى على الشيء إذا احتوى عليه. و(طريقة السلف) هو: مذهبهم الذي درجوا عليه، وسلفك هو: كل من تقدمك من آبائك وقرابتك،

والمراد به هاهنا أئمة الدين، ومعنى (منقحًا) مصفّى، و(النقد) هو محل النظر في الشيء، مأخوذ من انتقد الدراهم إذا نظر إليها ليعرف جيدها من رديها، و(الزيف) من الدراهم رديها، والمراد به ها هنا المعنى الردي الذي لا يقبله أهل الفن، شبهه بالزيف من الدراهم بجامع الرد في كل منهما، ثم استعار له اسمه، ورشح الاستعارة بذكر النقد.

والمعنى خذ هذا المراد الذي ظفرت به حال كونه نظمًا حاويًا لحقائق المعاني ومنطويًا على مذهب الأئمة، ومصفى من المواضع التي للأصوليين فيها النظر بالانتقاد، ومن الأشياء التي لا يقبلونها لرداءتها، والله أعلم.

وقد رجوتُ الله أنْ يجعلَهُ وباقيَ أعمـــالي خالصًا لَهُ

(الرجاء) في اللغة: الأمل، وفي الاصطلاح: تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل، والفرق بينه وبين الطمع أن الرجاء يكون بعد الأخذ في الأسباب، والطمع أمل بلا سبب، أما قوله تعالى حكاية عن الخليل - صلوات الله عليه: ﴿ وَٱلَّذِىٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوۡمَ ٱلدِّينِ ﴾ [الشعراء/ ٨٢]، ففيه إطلاق الطمع على الرجاء تجوزًا، وذلك أن الخليل عليه السلام قطع النظر عن حصول الأسباب الصادرة منه، وجعل أمله الذي يؤمله أملاً بلا تقدم سبب منه. وقوله: (أن يجعله) أي يصيِّره، والمراد (بباقي أعمالي) وهو ما عدا هذا النظم من أعماله الصالحة. ومعنى (خالصًا له) خاليًا من القصد به إلى غير رضاه.

والمعنى: أرجو من الله ﷻ أن يصير هذا النظم مع سائر أعمالي الصالحات خاليًا من القصد به إلى غير رضاه. حقق الله رجاه، وأعطاه مناه، إنه ولي كريم.

وفي ذكر (باقي) براعة حسن الاختتام، وفي ذكر (خالصًا) براعة حسن التخلص، فأما البراعة الأولى فمشعرة بتمام الخطبة، وأن هذا البيت هو باقي أبياتها، وأما البراعة الثانية ففيها الإشارة إلى الانتقال من الخطبة إلى المقصود.

[مقدمة في تعريف أصول الفقه، وبيان موضوعه وثمرته](1)

مقدمة نذكر فيها حد أصول الفقه وموضوعه وغايته، فهي مقدمة للفن، أما مقدمة الكتاب فهي التي يذكر فيها أشياء يتوقف الفن عليها وأشياء لا يتوقف عليها، كمقدمة «مختصر العدل» للبدر الشماخي رحمه الله تعالى.

اعلم أن لكل فن حدًّا يتصوره به طالبه، وموضوعًا يمتاز به عن سائر الفنون، وغاية وهي الثمرة التي يطلب لأجلها، فأما حد أصول الفقه فأشار إلى بيانه فقال:

حَدُّ أصُولِ الفقْهِ عِلْمٌ يُقْتَدَرْ ... بهِ على استِنْبَاطِ أحْكَامِ السُّوَرْ
وَسُنَّةِ الرَّسولِ والإجماعِ ... كذلك القياسُ مَعْ نزاعِ
ومذهبُ الجمهورِ أهلِ العِلْمِ ... أنَّ القياسَ مُثْبِتُ للحُكمِ
وهْوَ الصحيحُ لوُرودِ النصِّ ... مُنبِّهًا عليهِ أو مُسْتَقْصِي

---

(1) العناوين التي ستوضع بين قوسين معقوفين: [ ] هي مما ورد في فهرس الطبعة المعتمدة، ولم يرد في متنها، ما لم يُشر إلى غير ذلك. (م)

اعلم أن لأصول الفقه اعتبارين: أحدهما علمي والآخر إضافي، وله بكل اعتبار تعريف، فأما تعريفه بالاعتبار الإضافي فسيأتي، وأما تعريفه بالاعتبار العلمي فهو ما ذكره المصنف بقوله: (حد أصول الفقه..) إلخ، وحاصله أن الفقه في الاصطلاح علم يُقتدر به على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، فالمراد بـ (العلم) ها هنا القواعد، وهي أدلة الفقه الإجمالية، كقولنا: الخاص يفيد القطع في مدلوله والعام يفيد الظن في مدلوله والأمر للوجوب والنهي للتحريم وهكذا، فخرج بذلك الأدلة التفصيلية نحو ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام/ ٧٢] ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء/ ٣٢] فإن هذه الأدلة - أعني التفصيلية - لا تسمى في الاصطلاح أصول الفقه، وإطلاق العلم على القواعد مجاز مشهور لا بأس بذكره في التعريف، بل صرح بعضهم بأنه حقيقة شك البدر في كونه مجازًا مشهورًا أو حقيقة عرفية، وعلى كل حال فلا بأس في أخذه في التعريف، ولما كان العلم بمعنى القواعد شاملاً لكثير من الفنون احْتِيجَ إلى أن يميز العلم المطلوب بفصل لا يشاركه فيه غيره، فقال: (يقتدر به على استنباط أحكام السور..) إلخ، وهو معنى قولهم علم يقتدر به على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، فخرجت العلوم التي لا يقتدر بها على ذلك.

والمراد بـ (الأحكام الشرعية) هي الأحكام التكليفية كالوجوب والندب والتحريم والكراهية والإباحة، وثمراتها كالصحة والفساد، والأحكام الوضعية، كالركنية والعِلِّية والشرطية.

والمراد بأدلتها هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، فأما الكتاب والسنة والإجماع فلا خلاف بين أحد من المسلمين في أنها تفيد الأحكام الشرعية إما قطعًا وإما ظنًّا إلا من شذَّ من بعض مخالفينا في إنكار الإجماع أو إنكار حجيته على ما سيأتي بيانه في محله. وأما القياس والاستدلال فقد اختلف في ثبوت الحكم الشرعي بهما.

اعلم أن الناس اختلفوا في ثبوت التعبد بالقياس على مذاهب: الأصح منها ما عليه الجمهور من العلماء من أن القياس الصحيح مثبت للحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة؛ فالقياس على هذا أحد أدلة الشرع، والدليل على أنه أحد أدلة الشرع وأنه مثبت للحكم الشرعي ما ورد من النص عنه ﷺ في الإشارة إلى قياس شيء مجهول الحكم على شيء معلوم الحكم وذلك كما في حديث الخَثْعَمِيَّة وقد سألته ﷺ عن حجها عن أبيها: فقال: «أرأيتِ لو كانَ على أبيْكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ أكان ذلكَ مُجْزيًا عنهُ» فقد أشار ﷺ في هذا الحديث إلى قياس دَيْن الله تعالى على دَيْن العباد وذلك لما كان دين العباد عند المخاطب؛ معلوم الحكم في هذه القضية، ودَيْن الله غير معلوم في هذه القضية عند المخاطب، فأشار إليها بأن حكم الدينين واحد لاشتراكهما، في علة الحكم، والله أعلم.

ومن ذلك أيضًا قوله ﷺ وقد سئل عن قُبْلة الصائم: هل تفسد الصوم؟: «أرأيتَ لو تمضْمَضْتَ بالماءِ ثم مَجَجْتَه[١]، أكانَ ذلكَ مفسدًا للصَّومِ»

(١) مَجَجْتَه: ألقيتَه من فمك. (م).

فقد أشار ﷺ في هذا الحديث إلى قياس قبلة الصائم لزوجته على تمضمضه بالماء، ومن ذلك أيضًا قوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرُّطب بالتمر: «أَيَنْقُصُ الرُّطبُ إذا جَفَّ؟» قالوا: نعم. قال: «فَلا». في هذا الحديث أشار إلى أن العلة المانعة من بيع الرطب بالتمر إنما هي نقصان الرطب إذا جف؛ فتحصل الزيادة في التمر، فيحمل على الرطب كل ما كان مثله قياسًا، أخذًا من إشارة الحديث إلى ذلك، والظاهر من هذا الحديث أن الزيادة في أحد الجنسين المبيعين مطلقًا من الربا، وهو مذهب قومنا. أما أصحابنا فلا يرون ذلك من الربا إذا كان ذلك يدًا بيد، ولعلهم يقيدون إطلاق هذا الحديث بإشارة قوله تعالى ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [البقرة/ ٢٧٩] إلى قوله ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة/ ٢٨٠] ففي هذه الآية الإشارة إلى أن الربا في النَّسيئة[1] وبيان ذلك أنه لو لم يكن الربا في النسيئة لما احتيج إلى بيان حكم المفسر ببيع الربا وبقوله ﷺ: «إنَّمَا الرِّبا في النَّسِيْئَة» والمسألة اجتهادية أشار إلى ذلك صاحب الإيضاح - رحمه الله تعالى - وإن شدد فيها الإمام الكُدْمي - رضوان الله عليه - حتى عدها من أصولهم الفاسدة، والله أعلم.

فهذه الأحاديث كلها دالة على ثبوت الحكم بالقياس، فيكون القياس بها دليلاً شرعيًّا على أن الإجماع من الصحابة ورد في ثبوت القياس؛ وذلك أن الصحابة ما بين قائس وساكت، والساكت لا يسكت في مثل هذا الموضع إلا

(١) النسيئة: البيع إلى أجل معلوم من غير تقايض ولو كان بغير زيادة. (م).

عن رضى؛ لأن القياس إذا لم يكن ثابتًا بالشرع فإحداثه بدعة بها زيادة حكم شرعي، والسكوت عن تغيير مثلها من غير تَقِيَّة[١] حرام قطعًا، وما هنالك تقية؛ فقطعنا أن السكوت عن الإنكار رضى، فثبت المُدَّعى، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حد أصول الفقه بالاعتبار العلمي، شرع في بيان تعريفه بالمعنى الإضافي فقال:

فالأَصْلُ ما عَلَيْهِ غَيْرُهُ ابْتَنَى   وأَصلُ وضْعِهِ لِحِسِّيِّ البِنَا
ونقلُوهُ للدَّليلِ الواضِحِ   واستعمَلُوه في المقالِ الرَّاجِحِ
والفِقْهُ وَضْعًا فَهْمُ مَا بِهِ خَفَا   واستعمَلُوه عَلَمًا وَعُرِّفَا
فقيلَ عِلْمُ النَّفْسِ ما لَها وما   يلزَمُها فِعْلاً وتَرْكًا فاعلمَا
فالعلْمُ بالأخلاقِ والتوحيدِ   قد خرجَا عنهُ بذَا التقييدِ

أصول الفقه من حيث المعنى الإضافي مركب من كلمتين: إحداهما أصول والثانية الفقه، فأما الأصول فهو: جمع أصل، وهو في اللغة: ما يبتنى عليه غيره، وأصله في المحسوسات كأصل الجدار بمعنى أساسه وأصل الشجرة أي جذرها، ثم نقل في الاصطلاح إلى الأدلة التي تبنى عليها الأحكام، كما يقال إن الأصل في كذا قوله تعالى أو قوله ﷺ كذا، ويطلق الأصل أيضًا على أصل القياس، كما تقول: أصل وفرع، وعلى مذهب العالم في بعض القواعد؛ فإنهم

(١) تَقِيَّة: هي تظاهر بغير ما يُعتقد خوفًا من البطش أو الظلم. (م).

يقولون إن فلانًا بنى على أصله في مسألة كذا، أي على مذهبه فيها، وعلى ما يكون أصلاً من أصول الشريعة كالصلاة والزكاة، فإنه يسمى أصلاً في الاصطلاح، وكل هذه المعاني مشبهة بالمعنى اللغوي.

وأما (الفقه) فهو في اللغة: فهم الخطاب الذي فيه؛ غموض، تقول: فقهت معنى قولك زيد بليغ. ولا تقول: فقهت معنى قولك زيد بن عمرو، وذلك أن في الاتصاف بالبلاغة شروطًا خفية؛ فصح أن يقال معها: فقهت ذلك، ثم نقل من هذا المعنى واستعملوه عَلَمًا على نوع مخصوص من العلم، وعرَّفوا ذلك النوع بأنه: (علم النفس مالها وما عليها فعلاً وتركًا) فالمراد بالعلم ها هنا المَلَكَة الحاصلة من ممارسة القواعد، حتى صار المتصف بها متمكنًا من معرفة ما للعبد وما عليه فعلاً وتركًا مستحضرًا لحكمة في الحال أو غافلاً عنه، لكن إذا وردت عليه من ذلك الباب مسألة تمكن من الجواب عنها، وصاحب هذه الصفة يسمى ففيهًا؛ فيخرج بذلك من يعرف الأحكام بالتلقين ومن كان مقلدًا لغيره.

والمراد بقوله: (ما لها) هو: ما أبيح لها فعلاً أو ندبت إلى فعله أو إلى تركه.

والمراد بقوله: (ما عليها فعلاً وتركًا) هو ما يلزمها فعله من نحو الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج إلى غير ذلك من الأفعال الواجبة، وما يلزمها تركه من نحو أكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر إلى غير ذلك مما يجب على العبد تركه. وحاصله أن الفقه هو العلم بأحكام فعل العبد عملاً وتركًا وإباحة ووجوبًا،

فيخرج العلم بالأحكام العلمية كمسائل التوحيد، وهو علم يبحث فيه عن صفات الله تعالى الواجبة له والجائزة في حقه والمستحيلة عليه، وعن أفعاله تعالى في الدنيا كخلق العالم وفنائه، وفي الآخرة كبعث الأجسام وتأبيد المكلَّف فيها، وعن حكمه فيهما كبعث الرسل وإنزال الكتب ومثوبة الطائع وعقوبة العاصي، ويخرج عنه أيضًا العلم بالأخلاق، وهو علم يُبحث فيه عن صفات العبد المحمود منها كالإخلاص، والمذموم كالرياء.

فقول المصنف: (قد خرجا عنه بذا التقييد) أي علم التوحيد وعلم الأخلاق خرجا عن حد الفقه، حيث كان علمًا بحكم فعل العبد، وهذان العلمان كل منهما علم بغير حكم فعله.

أما التوحيد فعلم بما ذكر من صفات الله تعالى وأفعاله، وقد كلفنا بعلم ما قامت به الحجة علينا من ذلك، فهو علم بحكم اعتقادنا، وأما العلم بالأخلاق فهو علم بما ذكر من صفات العبد، وقد أمرنا بالتحلي بالمحمود منها وبالتخلي عن المذموم منها، فهو علم بحكم صفات في العبد هي غير فعله، أما ما ترى من العلامات الظاهرة على المرائي والمتكبر والمعجب بنفسه فهي ثمرات الصفات التي يبحث عنها علم الأخلاق لا نفس الصفات، والعلم بحكم هذه الثمرات داخل في الفقه؛ لأنهما أفعال، وهذا التعريف الذي ذكره المصنف مأخوذ من تعريف بعضهم الفقه بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها عملاً، وعرف غيره الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وعرفه بعضهم بغير

ذلك، وقد أوردت على تعاريفهم هذه إيرادات، وأجيب عنها بأجوبة نعرض عن ذكرها اختصارًا، والله أعلم.

ثم إنه لما ذكر أصول الفقه باعتباريه العَلَمي والإضافي شرع في بيان موضوع أصول الفقه، فقال:

وبَحْثُهُ حيثُ الدَّليلُ أثبتَا حُكْمًا وحيْثُ الحكْمُ منهُ ثَبتَا

أي محل بحث أصول الفقه بمعنى موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة الشرعية، فالدليل في قول المصنف إنما هو الدليل الشرعي، و«أل» فيه للعهد الذهني، وكذا القول في الحكم، ولابد من مراعاة حيثية إثبات الدليل للحكم وحيثية ثبوت الحكم من الدليل؛ لأن البحث في هذا الفن إنما هو في أحوال الأدلة التي يثبت بها الحكم، وفي أحوال الأحكام التي تثبت بالأدلة لا في نفس الأدلة والأحكام كما هو ظاهر كلام صاحب الإحكام[1]؛ حيث جعل موضوع أصول الفقه الأدلة والأحكام ولا الأدلة نفسها كما هو ظاهر كلام بعضهم، حيث جعل موضوع أصول الفقه الأدلة الكلية السمعية.

أما صاحب الإحكام فقد فاته قيد حيثية الإثبات والثبوت، ولابد من اعتبارهما لما علمت، وأما الآخر فقد فاته مع تلك الحيثية الركن الآخر من موضوع

(١) يقصد الآمدي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام». (م).

أصول الفقه وهو أحوال الأحكام الشرعية، وأدخل في موضوع الأصول ما ليس منه، وهو بعض الأدلة الإجمالية الكلية السمعية؛ فإن بعض الأدلة الإجمالية الكلية السمعية داخل في موضوع أصول الفقه لا جميعها، وذلك الداخل هو الأدلة الشرعية، وبقيت أدلة سمعية غير شرعية كأدلة العربية في جميع فنونها، وإذا ظهر لك أن موضوع أصول الفقه هو ما ذكرناه من أنه الأدلة الشرعية من حيث إثباتها الأحكام الشرعية والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة الشرعية، فاعلم أنَّا قد وضعنا كتابنا هذا على قسمين، كل قسم منهما في ركن من أركان الموضوع:

القسم الأول: الأدلة الشرعية باعتبار حيثية الإثبات.

والقسم الثاني: في الأحكام الشرعية باعتبار حيثية الثبوت أيضًا.

ولما كان بعض الأمور يتوقف عليها معرفة الفن، وبعضها يتوقف عليها معرفة الإثبات والثبوت، وضعنا للأول هذه المقدمة، ووضعنا للثاني خاتمة الكتاب.

ولما كان كل مطلوب إنما يطلب لحصول فائدته وهي غايته التي ينتهي الطالب إليها؛ علمنا أنه لابد من بيان فائدة هذا الفن ترغيبًا للطالب، فلذلك قلنا:

وَمُنْتَهَاهُ مَنْ لهُ قـــــد عَلِمَا   يَعرِفُ حُكمَ اللهِ فيما حكمَا
فَيَنْتَـــهي إلى سَـــعَادَةِ الأبَدْ   إلى مُقامٍ ليـــــس بعدَهُ أَمَدْ

أي غاية أصول الفقه التي ينتهي إليها العارف به هي أن من عرفه وأتقن قواعده، عرف حكم الله تعالى الذي حكم به على العباد من وجوب وندب وحظر وكراهية وإباحة، ويعرف محل كل واحد من هذه الخمسة فيؤدي الواجب كما أمر به، ويسارع إلى المندوب حسب إمكانه، ويجتنب المحرم والمكروه، ويأتي ما احتاج إليه من المباحات، ويرشد إلى ذلك من أمكنه إرشاده، فينتهي بذلك إلى سعادة الأبد وهي السعادة الأخروية، والمراد بها الفوز بنعيم الجنة المرتب على مغفرة الله تعالى، وفوق ذلك رضوان من الله أكبر.

وهذا المقام مقام ليس بعده غاية لطالب الهداية، وبما ذكرته ها هنا من فائدة أصول الفقه يظهر لك أشرفيته على غيره وأفضليته على ما عداه، أما الكلام فإنه وإن كان أفضل العلوم بلا خلاف لأنه إنما يبحث عن صفات الله تعالى، وشرف العلم إنما هو بشرف الموضوع، فأفضليته على سائر الفنون إنما هي فضيلة باعتبار ما ذُكر، وهذا أفضليته باعتبارات كثيرة، وكثير من العلوم كعلم العربية والنحو والصرف إنما هي طرق إلى معرفة هذا الفن، فنسبته إليها بهذا الاعتبار إنما هي كنسبة الثمرة إلى الشجرة؛ لأنها إنما تُطلب لأجله كما أن الشجرة إنما تغرس لأجل ثمرتها، ولربما لم يحصل منها المطلوب فتُجَذّ[1] من أصلها، وأما نسبته إلى غير تلك الفنون كالمنطق والهندسة والحساب، فهو أنه مباين لها، ويستمد من ثلاثة فنون: وهي علم الكلام وعلم العربية وعلم الأحكام، أما الكلام فلتوقف؛

(١) تُجَذّ: تُقطع. (م).

الأدلة الكلية الشرعية على معرفة الباري تعالى وصدق المبلغ، وذلك يتوقف على دلالة المعجزة، وأما العربية؛ فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية، وأما الأحكام فالمراد تصورها ليمكن إثباتها ونفيها وإلا لزام الدَّور[1].

وحكم الله تعالى فيه أنه يندب تعلمه وتعليمه؛ لدخوله تحت حديث «مَا تصدَّقَ النَّاسُ بصدَقَةٍ مثْلِ عِلْمٍ يُنشرُ»، وتحت حديث «وأَجْودُكُم بَعْدي رَجلٌ عَلِمَ عِلْمًا، فنشَرَ علْمَه، يُبْعَثُ يومَ القيامَةِ أُمَّةً وَحْدَهُ»، وبتوقف معرفة أحكام الله تعالى عليه يزداد دينه وأفضليته، ولربما كان فرض كفاية؛ فإنه يجب على كل أهل ناحية من الأرض أن يكون فيهم من يعلمهم أمر دينهم ويرجعون إليه في حل مشكلاتهم، ولا يكون بهذه الصفة إلا عالمًا بهذا الفن، ولا يشترط في كونه عالمًا به أن يكون عالمًا باصطلاحاته الجديدة، وإنما يكفي في كونه عالمًا به أن يكون ذا مَلَكَة يقتدر بها على استنباط الأحكام من أدلتها، سواء عرف اسم ذلك الدليل أنه عام مثلاً أم لم يعرفه إذا كانت ملكته قوية على وضع الأدلة مواضعها وترجيح الراجح منها عند التعارض.

وقيل إن أول من مهد قواعده على هذه الجهة المخصوصة هو الشافعي، كذا في «حصول المأمول» وغيره، وقد عرفت مما تقدم أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين كانوا عالمين بكيفية الاستنباط؛ فيكون الواضع إنما مهد القواعد التي كانت معلومة عندهم فَخِيْفَ عليها التشتت، فضبطها الواضع بذلك التمهيد

(١) وإلا لزم الدور: أي توقُّف كل واحد منهما على الآخر. (م).

صونًا لها من ذلك المحذور. ومثال ذلك أن العرب كانوا عالمين بوضع عربيتهم في مواضعها، فلا يتطرق على أحد من قِبَلها لحن إلا عابه عليه كثيرون، فلما ظهر الإسلام اختلط العرب بالعجم لما جعل الله من الألفة الإسلامية بينهم، فَخِيْف على العربية أن تتلاشى بسبب ذلك؛ فوضع علي بن أبي طالب بعض قواعدها ودفعه إلى أبي الأسود الدئلي، وقال له انح هذا النحو، فوضع أبو الأسود علم النحو ضبطًا للغة العرب؛ فكذلك فن الأصول، والله أعلم.

القسم الأول من الكتاب

في الأدلة الشرعية
وفيه خمسة أركان

لأن الأدلة الشرعية خمسة: أحدها: الكتاب. ثانيها: السنة. ثالثها: الإجماع. رابعها: القياس. خامسها: الاستدلال، وإن أنكر بعضهم كونه من الأدلة الشرعية فهو منها في غالب أنواعه.

وإن كان بعضها ليس بدليل أصلاً كما ستعرفه إن شاء الله تعالى، فوضع المصنِّف لكل واحد من هذه الأدلة ركنًا يبحث فيه عن أحواله الخاصة به والمشتركة بينه وبين ما عداه، ولما كان الكتاب هو الركن الأعظم في هذا الباب، وأن مباحثه داخلة في غالب الفن؛ وجب أن نقدمه على سائر الأركان، فلذلك قلنا:

الركن الأول

في مباحث الكتاب

أما المباحث فهي: جمع مبحث، وهو: محل البحث، ويفسر بالقضايا إذ هي محل البحث الذي هو إثبات المحمول للموضوع، فمعنى مباحث أدلة الفقـه: القضايا المشتملة على إثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الأدلة.

وأما الكتاب فهو: القرآن العظيم، وأصل الكتاب إنما هو اسم لكل مكتوب، ثم نقل في عرف أهل الشرع إلى كتاب الله تعالى وغلب إطلاقه عليه فيما بينهم، كما غلب إطلاق الكتاب عند النحاة على كتاب سيبويه.

وأصل القرآن: مصدر قرأ الشيء إذا جمعه ثم نقل إلى المجموع المعين إلى كلام الله تعالى، ولما كان القرآن أكثر استعمالاً في كلام الله من الكتاب وأشهر إطلاقًا وأكثر تداولاً عرفوا الكتاب به، فهو من التعريف اللفظي، عرفوه بما يميزه في خاصة نفسه بأمور ذكر منها المصنف أشياء، حيث قال:

[تعريف الكتاب وهو القرآن العظيم]

أمَّا الكتَابُ فهْـو نظْـــمٌ نَزَلا   عَـــلَى نَبيِّنـــا وعنْهُ نُقِـــلا
تَواتُـــــرًا وكانَ في إنْـــــزَالِهِ   إعجَازُ مَنْ نَـــاوَاهُ[1] في أحْـوَالِهِ

عرَّف الكتاب والمراد به كتاب الله تعالى بأنه: النظم المنزل على نبينا محمد ﷺ المنقول عنه تواترًا، والحال أن في إنزاله إعجاز من قَصَد معارضته في شيء من أحواله من نحو بلاغته الباهرة وتراكيبه الظاهرة وبراهينه القاهرة، فالمراد هو الكلام المؤلَّف، وآثر التعبير به عن اللفظ لما في أصل النظم من الحسن ولما في أصل اللفظ من معنى الطرح، وهو أي النظم جنس يشمل القرآن وغيره من كل كلام مؤلف، وما بعده فصل مخرج لغير الكتاب من هذا التعريف، فخرج بالمنزل على نبينا الأحاديث الغير المنزلة عليه ﷺ، فإنها لم تنزل نظمًا هكذا، وإنما أنزل عليه ﷺ معانيها، والكتب المنزلة على غيره ﷺ كالتوراة والإنجيل، وخرج بالمنقول عنه تواترًا منسوخ التلاوة وما نقل عنه ﷺ آحادًا فإنه ليس بقرآن ولا يعطى له حكم القرآن، وخرج بالقيد الأخير - وهو الإعجاز - الأحاديث الربانية على فرض نقلها تواترًا.

(١) ناواه: أصل الكلمة (ناوأه)، أي: عاداه وعارضه. (م).

واعلم أن غرض الأصوليين من الكتاب إنما هو متعلق بالآية منه وبالآيتين وبالحرف الواحد ونحو ذلك؛ لأن غرضهم منه إنما هو استنباط الحكم الشرعي من الدليل، ويكون ذلك الدليل آية، ويكون حرفًا، فهم يطلقون اسم الكتاب على المجموع من كتاب الله تعالى وعلى الآية وعلى الحرف منه، فاحتاجوا لتعريف منطبق على غرض الأصوليين، فجمع بعضهم بين الإعجاز والإنزال على نبينا ﷺ والكِتْبَة في المصاحف والنقل بالتواتر، واعتبر بعضهم الإنزال والإعجاز لأن الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام واعتبر بعضهم الكتابة والإنزال والنقل؛ لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة، وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم، فهما بالنسبة إليهم من أبين اللوازم البينة وأوضحها دلالة على المقصود، ولما ألزم بعضهم الدَّور في تعريف الكتاب بالكتابة في المصاحف، عَدَل المصنف عن ذكرها في تعريفه، فبقي تعريفه خاليًا من الاعتراض جامعًا لصفات القرآن المختصة به الحاصلة في جميعه وفي بعضه؛ فحصل المقصود من ذلك، وهنا تنبيهات:

الأول: أن العادة قضت بتواتر القرآن جملة وتفصيلاً، وقد أجمعت المحمدية على أن نقله كذلك تواتر، فالزائد فيه ما ليس منه، والناقص منه ما هو منه كافر لتضمنه تكذيب النبي فيما جاء به، حيث أخبر أن هذا من القرآن والنبي

يقول بخلاف ذلك، وأن هذا ليس من القرآن، والنبي يقول منه، على أن القرآن محفوظ من الزيادة والنقصان لقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر/ ٩] والمراد بالحفظ إنما هو الحفظ عن الزيادة فيه والنقصان منه؛ إذ لا يعقل للحفظ في العربية إلا معنيان: أحدهما: حفظه من التفويت بالنسيان. وثانيهما: حفظه من الزيادة فيه والنقصان، ولا يصح أن يكون المعنى الأول هو المراد من الآية؛ لأن القرآن غير محفوظ عنه ضرورة، فتعين إرادة المعنى الثاني، لكن قد يمنع من الحكم بالإكفار على من زاد أو نقص فيه قوة شبهة الزائد أو الناقص، ومن هنا لم تُكفِّر كل واحدة من الطائفتين الحنفية والشافعية الأخرى حيث أنكرت الحنفية أن تكون البسملة آية من كل سورة من القرآن وأثبتت ذلك الشافعية، والحق عندنا معشر الإباضية أنها آية من كل سورة كتبت في أولها؛ لأنها من جملة الآيات المنقولة بالتواتر المكتوبة في المصاحف.

قال صاحب المنهاج: فإن قلت: وكيف يحكم بكفر من زاد في القرآن غير ما تواتر وأنكر كون بعض المتواتر قرآنًا، وقد وردت الزيادة عن ابن مسعود في آية الكفارة، وروي عنه أن المعوِّذتين ليستا قرآنًا وإنما هما معوذتان أنزلتا، وعن غيره أن الفاتحة ليست من القرآن، وعن حفصة أنه كان من القرآن: «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلاة العصر»، وعن ابن عمر أنه كان من القرآن: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما» والظاهر مَنْ رُوي عنه ذلك كان يعتقد

صحة ذلك، ولم يسمع من أحد من العلماء إكفار هؤلاء من الصحابة، فكيف قطعت بكفر من زاد ونقص وهؤلاء زادوا ونقصوا ولم يكفروا؟!

قلت: لا شك أن هذه الروايات عنهم آحادية، وقد قطع بعض العلماء بإكذابها وبعضهم تأولها، وهي محتملة للتأويل، فكيف يحسن القطع بإكفار من رويت عنه مع ذلك؟!

التنبيه الثاني: قال ابن الحاجب وغيره: إن القراءات السبع متواترة قطعًا. وقال آخرون بتواتر العشر أيضًا، واستثنوا من ذلك ما كان من قبيل الأداء كالمد والإمالة وتحقيق الهمزة، وكالرفع والنصب والخفض والجزم. قالوا: فإن هذه الأمور ونحوها يجوز أن تكون غير متواترة؛ أي لأنه لا يلزم من كونها آحادية عدم تواتر القرآن.

قال صاحب المنهاج: لكن الأقرب أنها في السبع والعشر متواترة؛ لأنا إذا علمنا تواتر الألفاظ التي نقلوها على التفصيل لزم تواتر كيفية تأديتهم تلك الألفاظ، لأن الحركات ونحوها بمنزلة الهيئات للألفاظ، فلا يصح تواتر الألفاظ دون الهيئات ما لم يحصل من الناقل إمارة تقتضي أنه متيقن للفظ دون هيئته، والله أعلم. انتهى.

وأقول: إنه لا يلزم من تواتر اللفظ تواتر كيفية أدائه؛ لجواز أن يحفظ بعض الناقلين اللفظ دون هيئة الأداء، وإذا احتمل وجود هذا المعنى في أحد من الناقلين احتمل وجوده في جميعهم، فما لم يبين الناقل اللفظ وكيفية الأداء فالمنقول المتحقق إنما هو اللفظ، وكيفية الأداء أمر مظنون، والله اعلم.

وقال الزمخشري وغيره: إن القراءات كلها آحادية. وَرُدّ هذا القول بما حاصله أنه يلزم على جعل القراءات آحادية أن يكون بعض القرآن آحاديًّا، وهو باطل لاقتضاء العادة وجوب التواتر في تفاصيل مثله، وبيان ذلك أنه يلزم في نحو قوله تعالى «مَلِك» و﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة/ ٤] وفي نحو قوله تعالى ﴿فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا ﴾ [الكهف/ ٧٧] بتشديد الياء وتخفيفها، إما أن يكون كلا القراءتين متواترًا – وهو المطلوب – وإما أن يكون أحدهما متواترًا دون الآخر. فالمتواتر منهما هو القرآن، وأما أن يكون كلاهما غير متواتر؛ فيلزم المحذور وهو كون بعض القرآن أحاديًّا.

التنبيه الثالث: أجمع المسلمون أن من الأدلة السمعية ما هو قطعي الدلالة كالمحكم الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تخصيصًا، ومنها ما هو ظني الدلالة كالعام وخبر الآحاد ونحو ذلك، ثم نقض الفخر الرازي هذا الإجماع وزعم أنه ليس من الأدلة السمعية ما هو قطعي الدلالة، واحتج لذلك بأن هذه الأدلة اللفظية متوقفة على معرفة اللغة والنحو والصرف ورواية كل واحد من

هذه الأشياء إنما هي رواية آحاد فلا تفيد إلا ظنًّا، والمتوقف على الظنِّي أولى أن يكون ظنيًّا.

وهذا الزعم باطل؛ أما أولاً: فإنَّا لا نسلم أن جميع ألفاظ الأدلة السمعية متوقفة على معرفة ما ذكره، وإنما المتوقف على ذلك بعض ألفاظ الأدلة، وأما البعض الآخر فإنه إنما يعرف معناه بنفس سماع خطابه الخاص والعام، وأما ثانيًا: فإنّا لا نسلم أن رواية اللغة والنحو والصرف جميعها آحادية، بل نقول إن رواية كثير منها متواتر، وذلك كالألفاظ التي لا تقبل التشكيك كالسماء والأرض والماء والنار ونحو ذلك، وأما ثالثًا: فإن نَقَلَة تلك العلوم عدد كثير لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة، فإذا اتفقت روايتهم في شيء من المواضع وجب أن يعطى ذلك الشيء حكم المتواتر، وقد اتفقت روايتهم في كثير من ألفاظ القرآن؛ فلا يتم للفخر مطلوبه، والله أعلم.

ثم إن المصنف بعد ما ذكر أن المنقول بالتواتر على تلك الصفة المخصوصة هو القرآن، شرع في بيان حكم المنقول بلا تواتر، فقال:

[حكم القراءات الشاذَّة]

فكلُّ منقـــــولٍ بلا تواتُرِ ... لم يُعْطَ حُكمَهُ بـــــلا تناكُرِ
وإنْ يكُـــــنْ عَمَلُنا بما نَدرْ ... مِن القَرَاءاتِ جـــوازُه اشتَهَرْ
فذاكَ مثـــــلُ خَــبرِ الآحَادِ ... لأَنَّه عن النَّبيِّ الهـــادِي

أي كل منقول عنه ﷺ نقلاً لم يبلغ حد التواتر لم يُعط حكم ما نقل بالتواتر فلا يسمى قرآنًا ولا تثبت له أحكام القرآنية من جواز قراءته في الصلاة وحرمة مس الجُنب له ونحو ذلك بلا خلاف بين المسلمين في ذلك، لكن يجب علينا العمل بالمنقول الغير المتواتر في المواضع التي لم يعارض فيها المتواتر؛ لأن غير المتواتر يوجب العمل دون العلم، فيجوز لنا العمل بالشاذ من القراءات، بل يجب علينا ذلك في مواضع، وجواز عملنا بالشاذ من القراءات لا يستلزم أن يعطى لغير المتواتر حكم المتواتر؛ لأنا إنما ننزل الشاذ من القراءات منزلة خبر الآحاد؛ لأن كلاًّ منهما مروي عن النبي ﷺ فكما، أن خبر الآحاد يوجب عندنا العمل ولا يلزم أن يعطى له حكم المتواتر، فكذلك الشاذ من القراءات.

وقال عطاء ومالك والشافعي والمحاملي وابن الحاجب: لا يجوز العمل بالشاذ من القراءات بخلاف خبر الآحاد، مثال ذلك قراءة ابن مسعود «فَصِيَامُ ثلاثَةِ أيامٍ مُتَتَابِعَاتٍ».

قلنا: إن العدالة توجب القبول فيتعين أن يكون المنقول خبر آحاد وقرآنًا، والإلزام تكذيب الناقل، ولا قائل بكذب ابن مسعود. قالوا: يجوز أن يكون مذهبًا. قلنا: فيلزم الإكفار وهو أعظم. قالوا: يصير خبرًا مقطوعًا بخطائه إذ روايته قرآنًا خطأ فلا يعمل به. قلنا: مهما لم نظنه مكذوبًا وجب العمل بمقتضاه، وإن أخطأ الناقل بوصفه بالقرآنية.

واعلم أن الشاذ من القراءات ما هو وراء السبعة، وقال البغوي: هو ما وراء العشرة، فالسبعة هم: نافع وأبو عمرو والكسائي وابن كثير وابن عامر وعاصم وحمزة فهؤلاء السبعة، وأما الثلاثة الذين زادهم البغوي فقال صاحب المنهاج: «هم أبو يعقوب الحضري وأبو جعفر الطبري وأُبيُّ بن خلف الجُمَحِيّ» واعترضه غيره بأن القارئ المشهور الذي هو أحد العشرة هو أبو محمد بن هشام البزار. قال: «وأما أُبيّ بن خلف فهو الذي قتله النبي ﷺ يوم أحد». قال: صاحب المنهاج: وكذلك عد بعض الناس من المتواتر قراءة ابن المَرْزُبان خلف بن أحمد وقراءة هبة الله بن أحمد [بن][1] الطبري. انتهى.

واعلم أن للفظ الدال على المعنى اعتبارات أربعة:

الاعتبار الأول: من جهة وضع اللغة.

الاعتبار الثاني: من حيث فهم المعنى منه ظهورًا وخفاء، وذلك كالمجمل والمبين والمتشابه والمحكم.

الاعتبار الثالث: من حيث استعمال اللفظ فيما وضع له وفي غير ما وضع له، وذلك الحقيقة والمجاز.

الاعتبار الرابع: من حيث أخذ الحكم منه، وذلك هو الدال بعبارته والدال بإشارته والدال باقتضائه والدال بدلالته.

---

(١) زيادة ليست موجودة في الطبعة المعتمدة. (م).

ولما كان الاعتبار الأول وهو الاعتبار الوضعي مشتملاً على الخاص والعام والجمع المنكر والمشترك، وكان الخاص أخص الأربعة وضعًا وأوضحها بيانًا وأتمها فائدة وأقواها برهانًا قدم مبحثه على سائر مباحث هذا النوع فقال:

مبحث الخاص وأحكامه

الخاصُّ مَا دلَّ لمعْنىً مفرَدِ كرَجلٍ ومائةٍ في العدَدِ
ونحو زيدٍ علَمًا عَيْنِيُّ ونحو إنسانٍ وذَا نَوعيُّ

عرَّف الخاص بأنه ما دل على معنى مفرد كرجل إلى آخره، فقوله: (ما دل على معنى مفرد) أيْ لفظ دل على معنى واحد جنس شامل لما عدا الخاص من ألفاظ أيضًا. وقوله (كرجل.. إلخ) مُخرِج لما عدا الخاص، وقد يكون ذلك المعنى في الخاص حقيقيًّا كزيد ورجل وإنسان، وقد يكون اعتباريًّا كمائة وألف ونحو ذلك من ألفاظ الأعداد، فإنها موضوعة لمعان كثيرة في ذاتها، لكن اعتبر منها ذلك القدر الذي هو مائة أو ألف أو نحو ذلك، فوضع له هذه اللفظ عَلَمًا عليه، فهو باعتبار المجموع معنى واحد خال من شمول التعدد، وباعتبار الجميع متعدد لكثرة أفراده، فدخل في الخاص باعتبار كونه علَمًا لذلك المجموع، فهذا معنى كونه اعتباريًّا ثم الخاص الحقيقي يكون اسمًا وفعلاً وحرفًا، وينقسم الاسمي منه إلى عيني: وهو: الجزء الحقيقي عند المناطقة، والعلم المعنوي عند النحاة،

كزيد وعمرو فـ (عينيّ) في قول الناظم خبر لقول: (ونحو زيد)، و(علمًا) حال من زيد. والمعنى أن الذي يشبه زيدًا حال كونه علَمًا فهو الخاص العيني، وإلى نوعي: كرجل وامرأة وعبد وأمَة، وإلى جنسي وهو ما كان أكثر شيوعًا في معناه من النوعي كإنسان وفرس ونحوهما، وظاهر عبارة التوضيح أن النوعي والجنسي شيء واحد، وسمي الجميع نوعيًّا، وأقره على ذلك التفتازاني في التلويح وتبعتهما في النظم.

واعلم أن المراد بالنوعي والجنسي هاهنا غير النوعي والجنسي عند المناطقة؛ لأن النوعي هاهنا قد يكون جنسيًّا عنده كرجل والجنسي هاهنا قد يكون نوعيًّا عندهم كإنسان، وعلى ظاهر عبارة التوضيح قد يكون نوعًا منطقيًّا كالفرس، وقد لا يكون كالرجل، فإن الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرًا إلى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة والإمامة والشهادة في الحد والقصاص ونحو ذلك.

ثم إنه أخذ في بيان ما يتناوله الخاص فقال:

وَيَشْمَلُ المُطْـــــلَقَ والمُقَيَّدَا والأمرَ والنَّهــــــيَ إذا تجرَّدَا

يشمل الخاص المطلق والمقيد والأمر والنهي بمعنى أن هذه الأشياء من أقسام الخاص، فأما الأمر والنهي فلا خلاف في أنهما منه، وإنما الخلاف في المطلق والمقيد؛ فبعضٌ جعلهما قسمين خارجين من الخاص ومن العام، فهما قسمان

برأسهما، وجعل بعضهم المطلق من العام، واختار آخرون أن يكونا من باب الخاص، وهو المختار عندي؛ لأنهم قالوا: اللفظ الموضوع لمعنى إما أن يكون وضعه لكثير أو لواحد، والأول: إما أن يكون وضعه لكثير بوضع كثير أو لا، فإن كان بوضع كثير فهو المشترك، وإلا فإما أن يكون الكثير محصورًا في عدد معين أو لا، فإن لم يكن محصورًا فإن كان اللفظ مستغرقًا فهو العام وإلا فهو الجمع المنكر، وإن كان محصورًا فهو من أقسام الخاص، والثاني: وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي، فهو من أقسام الخاص، فظهر أن المطلق والمقيد من أقسام الخاص؛ لأن المطلق ما وضع للواحد النوعي والمقيد للواحد الشخصي بتشخص القيد.

والمراد بقول المصنف: (إذا تجردا) أي حين تجردا، فـ (إذا) ظرفية خالية من معنى الشرط، والألف في (تجردا) عائد إلى الأمر والنهي. والمعنى أن الخاص يشتمل الأمر والنهي حين تجردا عن العموم وغيره، أي لأجل تجردهما من ذلك، والله أعلم.

ثم إنه لما فرغ من بيان تعريف الخاص وذكر أقسامه شرع في بيان حكمه فقال:

وحُكْمُهُ القطْــعُ بما عليْهِ دَلّ   إلا إذَا كَانَ لعــــارِضٍ نَزَلْ

أي حكم الخاص القطع بما دل عليه لفظ، إلا إذا عرض عليه عارض أو منعه عن ذلك مانع، وذلك كالقرينة المانعة من إرادة حقيقة اللفظ من نحو قولنا: رأيت أسدًا يرمي، فإن قول القائل: رأيت أسدًا، يدل على أن المرئي إنما هو الحيوان المفترس قطعًا، وذِكْر الرمي مانع من إرادة أصله، فيدل على غير ما وضع له دلالة ظنية، ونحو قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة/ ٢٢٨] فإن اشتراك القُرْء[1] بين الطهر والحيض مانع من القطع بإرادة أحدهما دون الآخر، ولولا ذلك الاشتراك لكان العدد مفيدًا للقطع لكونه من الخاص كما مر، ونحو قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ ﴾ [البقرة/ ٢٢٩] المرتب على قوله تعالى ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ﴾ [البقرة/٢٢٩] الآية فإن الفاء في قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ للتعقيب وهي من لفظ الخاص، فمدلولها أن الفدية أحد طرق الطلاق لا فسخ للنكاح، لكن لما احتمل أن تكون هذه الجملة معترضة بين ما قبلها وبين قوله تعالى ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ ﴾ [البقرة/ ٢٣٠] كان هذا الاحتمال مانعًا من القطع بمدلول الخاص الذي هو الفاء؛ ولذا ذهب الشافعي وبعض أصحابنا إلى جعل الخلع فسخًا، وذهب بعض أصحابنا والحنفية إلى أنه طلاق.

ولما فرغ من تعريف الخاص وبيان حكمه إجمالاً شرع في بيان أقسامه وبيان أحكامه تفصيلاً، فقال:

(١) القُرْء: من ألفاظ الأضداد في اللغة العربية، التي تحمل المعنى وضده، يأتي بمعنى: الحيض، وبمعنى الطهر منه. (م).

ذكر الأمر وبيان حقيقة الأمر

قدمه على النهي لأنه وجودي والنهي عَدَمي والوجود أشرف من العدم، وقدمهما على غيرهما لأن عليهما يترتب غالب الأحكام، وعليهما مدار الإسلام، وبمعرفتهما يمتاز الحلال من الحرام، والأمر يطلق على أشياء منها القول المخصوص المعبر عنه بـ (فعل) ونحوه، نحو ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة/ ٤٣] ومنها الفعل نحو قوله تعالى ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[آل عمران/ ١٥٩] أي الفعل الذي تعزم عليه، ومنها الشأن نحو: إنما أمرنا لشيء إذا أردناه[1]، أي شأننا، ومنها الصفة نحو:

لأمـرٍ ما يُسَوَّدُ مَنْ يَسُـــودُ

أي لصفة من صفات الكمال، ومنها الشيء نحو: لأمر ما جَدَع قصيْرٌ أنْفَه[2]، أي لشيء، ومنها الغرض نحو: فعلت هذا لأمر، أي لغرض، واتفق الكل على أنه حقيقة في القول المخصوص، واختلفوا فيما عدا ذلك، فقال قوم: هو حقيقة في الكل على طريق الاشتراك، وقال آخرون: هو مجاز فيما عدا القول المخصوص، وقال آخرون: هو حقيقة في بعض هذه الأشياء ومجاز في البعض الآخر.

---

(١) كذا في الأصل، ولعله يقصد قول الله ﷻ ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل/٤٠]، و ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس/٨٢]. (م).

(٢) لأمر ما جَدَع قصير أنفه: العبارة مثلٌ قديم يُضرب لشيء يكون وسيلة لأمر مستور. وجَدَع: قطع. وقصير: اسم شخص. (م).

ثم إنه أخذ في تعريف الأمر الذي عليه يدور غرض الأصوليين، فقال:

طلبُ فِعْلٍ غيْرَ كَفٍّ لا عَلَى ... وجهِ الدُّعاءِ فَهْو أمرٌ حصَلاَ
بالقولِ والفعْـــلِ وبالإشَارَةْ ... إن فُهِمَتْ وقد تَجِيء العبَارَةْ
حقيقةً نحـــو افعَلَنْ ولتَفْعَلِ ... وغـيرهَا نَحْو أمـرتُ فاقْبَلِ
فَمِنْ هنَا المندوبُ مَأمورٌ بِهِ ... وقيـــلَ لا، والخُلْفُ لفْظيٌّ بِهِ

عرَّف الأمر بأنه: (طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء)، فدخل في قوله: (طلب فعل) النهي على مذهب من جعل الترك فعلاً، لكن خرج بقوله: (غير كف)؛ لأن النهي إنما هو طلب فعل كف، وبعضٌ يرى الترك ليس بفعل، فلم يذكر القيد لحصول التحرز عن النهي بقوله: (طلب فعل)، ودخل أيضًا الدعاء، وهو طلب العبد من ربه الهداية أو نحوها، لكنه خرج بقوله: (لا على وجه الدعاء)؛ فإن الطلب الجاري على وجه الدعاء لا يسمى أمرًا، وزاد بعضهم قيدًا آخر هو أن يكون على جهة الاستعلاء، وفسروه بأنه طلب العلو سواء كان ذلك موجودًا في الآمر في نفس الأمر أو غير موجود، واحترزوا بهذا القيد من قول الرجل لمن يساويه مرتبة: افعل كذا، وهو غير مُسْتَعْلٍ عليه، فإن هذا عندهم يخص باسم الالتماس. وأسقط هذا القيد المصنف لعدم احتياج الأمر إليه؛ فإن الطلب المخصوص يسمى أمرًا سواء حصل في الأمر صفة الاستعلاء أو لم تحصل، وتخصيص الأمر للمساوي بالالتماس لا يمنع من تسميته أمرًا

حقيقة، وهذا الطلب المخصوص بكونه أمرًا يكون بالقول المخصوص الموضوع للأمر حقيقة، نحو ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة/ ٤٣]، وبالقول الذي لم يوضع لذلك مع القرينة الدالة على المراد، نحو ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة/ ١٨٣] وقد يجيء بالفعل لقوله ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه لما قُضِيتْ الصلاة: «مَا مَنَعَكَ أنْ تصلِّيَ بالنَّاسِ إذْ أمرتُكَ» ولم يكن هناك لفظ بل دفعه، وقد يكون بالإشارة كالإشارة إلى الجلوس والضرب ونحوهما، ويستدل على كون ثبوت الإشارة أمرًا بالحديث السابق في الفعل، وبقوله تعالى ﴿فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا﴾ [مريم/ ١١] مع قوله تعالى ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزٗاۗ﴾ [آل عمران/ ٤١] وأيضًا فالغرض من القول المخصوص إنما هو فهم الخطاب منه، فإذا حصل ذلك الفهم بغير القول وجب أن يعطى حكمه في الطلب وغيره.

وتنقسم العبارة التي هي اللفظ الدال على طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء إلى قسمين:

أحدهما: حقيقة في ذلك الطلب، وهو ما كان على وزن افعل، نحو ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام/ ٧٢]، وما كان على وزن ليفعل بلام الأمر، نحو ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق/ ٧] ونحو ﴿فَلۡيَنظُرۡ أَيُّهَآ أَزۡكَىٰ طَعَامٗا فَلۡيَأۡتِكُم بِرِزۡقٖ مِّنۡهُ وَلۡيَتَلَطَّفۡ﴾ [الكهف/ ١٩].

والقسم الثاني: مجاز وهو الأمر الوارد بصيغة الخبر ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة/١٨٣] ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ﴾ [البقرة/ ٢١٦] «أُمِرْتُ أنْ أسجُدَ علَى سبعَةِ أعضَاءٍ» ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء/ ٥٨] ونحو ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة/ ٨٩] ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء/ ٩٢] وإنما كان الأمر بهذه الصيغة مجازًا لأن هذه الصيغة موضوعة للإخبار، فاستعمالها في الأمر استعمال لها في غير ما وضعت له، ومن تعريفنا الأمر بالطلب المذكور تعرف أن المندوب مأمور به بمعنى أنه مطلوب فعله، كما هو مذهب أبي الربيع والبدر الشماخي وقال عمروس والشيخ أبو يعقوب والكرخي والرازي: إنه غير مأمور به. قال البدر الشماخي - رحمه الله تعالى: والجمع بين قول عمروس وأبي الربيع أن عمروسًا وأبا يعقوب حملا الأمر على الوجوب، والشيخ أبو الربيع حمله على معناه الثاني أي وهو الطلب الغير الجازم.

وهذا معنى قول الناظم: (والخلف لفظي به) أي فيه، أي الخلف في أن المندوب مأمور به عائد إلى اللفظ دون المعنى، فإن كل واحد من الفريقين يسلم أن المندوب مطلوب شرعًا، لكن منهم من خص الأمر بالوجوب فمنع تسمية المندوب به ومنهم من أطلقه على الوجوب وعلى غيره بطريق الاشتراك، وقيل في غير الوجوب مجاز فجوزوا تسمية المندوب مأمورًا به، وزاد الباقلاني والأستاذ الإسفرائيني فسموا المندوب مكلفًا به، وزاد الإسفرائيني أيضًا فسمي المباح

مكلفًا به، قال البدر الشماخي بعد حكاية قول الأستاذ بأن المندوب مكلف به: وهو خطأ - أي قول الأستاذ بذلك خطأ. وأقول: إن تسمية الأستاذ والباقلاني المندوب مكلفًا به، وتسمية الأستاذ المباح مكلفًا به، أمر غير خارج عن الصواب على المعنى الذي بنيا عليه؛ فإن التكليف عندهما هو طلب ما فيه كلفة لا إلزام ما فيه كلفة، فيدخل تحت الطلب الواجب والمندوب، وأما وجه تسمية الأستاذ المباح مكلفًا به، فهو أنه اعتبر فيه طلب اعتقاد أنه مباح، فعلى هذا فالخلاف في ذلك لفظي أيضًا، والله أعلم.

ولما فرغ من تعريف الأمر وبيان صيغته شرع في بيان حكمه فقال:

[حكم الأمر الوجوبي ما لم تصرفه قرينة إلى غيره]

وحكْمُهُ الوجُوبُ مَا لمْ تصْرِفِ ... قرينةٌ لهُ عن المعنَى الوَفِي
فإنَّــــهُ وإن يكُـــــنْ يشمَلُ مَا ... سوَى الوجُوبِ فالوجوبُ انْحَتَمَا
لَخَـــارِجٍ عنْ ذاتِهِ وذَلِـــكَا ... مَا لَكَ لا تســجُدُ إذْ أَمَرْتُكَا
ونحوُهَا وشـَـاعَ الاستدْلالُ ... بِهِ على الوجُــوبِ فيمَا قالُوا
وَلمْ يكُنْ يُنْـــكَرُ والشِّياعُ ... مِن غيرِ إنْكَارٍ لهُ إجْمــــاعُ
وقيلَ للنَّدبِ وقيلَ مُشترَكْ ... بُينهــما ووقف البعضُ وشَكّ
وحكمُهُ إنْ جاءَ بعدَ الحظَرِ ... والنَّدبِ حكمُ مَا مضَى فَلتَدْر

أي حكم الأمر المعرف بأنه طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء هو الوجوب وضعًا وشرعًا ما لم تصرفه عن معنى الوجوب قرينة، فإنه وإن كان شاملاً في ذاته للوجوب والندب لأن كلاًّ منهما مطلوب، فالوجوب إنما تعين بأدلة خارجة عن ذات الطلب، منها: قوله تعالى لإبليس حين امتنع من السجود ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف/ ١٢] وكان الأمر مطلقًا عن القرائن، وهو قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة/ ٣٤] فأنكر عليه ربنا عز وجل ترك السجود، ولو لم يكن الأمر للوجوب عند عدم القرائن لكان لإبليس العذر في ترك السجود؛ لجواز أن يقول في جوابه إن هذا الأمر ندب، وتاركه لا يعصي، لكنه لم يكن له عذر بتركه بدليل الإنكار عليه، وتعقيب ذلك بالطرد واللعن، فدل على أن الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة.

ومنها: قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور/ ٦٣] ووجه الاستدلال من الآية أنه تعالى هدد تاركي الأمر بإصابة الفتنة والعذاب الأليم، ولا يكون هذا التهديد إلا عن ترك الواجب.

ومنها: قوله تعالى﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات/ ٤٨] وجه الاستدلال منها أنه تعالى ذمهم وسماهم مجرمين بترك الركوع المأمورين به، والأمر في الآية مطلق عن القرائن كما ترى؛ فثبت المطلوب.

ومنها: أن تارك المأمور به عاص بدليل ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه/ ٩٣] ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم/ ٦]، والعاصي يستحق العذاب بدليل ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء/ ١٤] قال البدر - رحمه الله: فإن قلت: إن الآية خاصة بالكفار، قلت: النص عام فلا يختص بالكفار. انتهى.

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام لأبي سعيد الخُدْريّ وقد دعاه وهو في الصلاة: «مَا مَنَعكَ أنْ لا تستَجيبَ وقد قال الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال/ ٢٤] ووجه الاستدلال من الحديث أنه ﷺ أنكر على أبي سعيد ترك الاستجابة مع ذلك الأمر الوارد في الآية، ولا ينكر عليه إلا لتركه ما يجب عليه، لاسيما وهو يصلي مع قوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد/ ٣٣] فلو لم تكن الاستجابة لله وللرسول أوجب من الصلاة التي فيها أبو سعيد، لما أمره ﷺ أن يتركها ويستجيب.

ومنها: أنه شاع الاستدلال بالأمر على الوجوب من الصحابة ومن بعدهم، ولم يظهر من أحدهم إنكار ذلك، والشياع من غير إنكار ممن يعتد به، إجماع قوليّ إن قالوا به جميعًا، أو سكونيّ إن قاله البعض وسكت الباقون، والكل حجة؛ فثبت المطلوب، وهو أن الأمر المطلق للوجوب بالكتاب والسنة والإجماع.

قال البدر الشماخي بعد ما ذكر هذه الأدلة: ليس خاصًّا بصيغة (افعل)، بل يجري في (أمرتكم) وغيرها. انتهى. وهو الذي قررته سابقًا، والحمد لله.

فإن قامت قرينة تمنع الأمر من إرادة الوجوب صرف إلى ما تقتضيه القرينة من المعاني مجازًا، كما صرف إلى الندب في قوله تعالى ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور/ ٣٣] وكما صرف إلى الإباحة في قوله تعالى ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [المؤمنون/ ٥١] وكما صرف إلى الإرشاد في قوله تعالى ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة/ ٢٨٢] والفرق بين الإرشاد والندب أن المصلحة في الندب أخروية وفي الإرشاد دنيوية، وكما صرف لإرادة الامتثال في قولك لآخر عند العطش: اسقني ماء، وكما صرف إلى الأذن في قولك لمن طرق الباب: ادخل، وكما صرف إلى التأديب في قوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش في الصفحة(١): «كُلْ مِمَّا يَلِيْكَ» وكما صرف للامتنان في قوله تعالى ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام/ ١٤٢] وكما صرف للتهديد في قوله تعالى ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت/ ٤٠] والقرائن في الكل ظاهرة، وأما العلاقة فقال البُنَّاني: هي بين الوجوب والندب والإرشاد المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب، وبينه وبين الإباحة الإذن وهي مشابهة معنوية أيضًا، وكذا بينه وبين الامتنان وبينه وبين إرادة الامتثال، وأما بينه وبين التهديد فالمضادة؛

(١) الصواب: الصحفة، أي وعاء الطعام. (م).

لأن المهدد عليه حرام أو مكروه. انتهى. وعزاه لابن القاسم[١].

وقال ابن السبكي: وعندي أن المهدد عليه لا يكون إلا حرامًا، كيف وهو مقترن بذكر الوعيد؟ انتهى. قال البُنَّاني: والظاهر ما قاله ابن السبكي؛ فإن المكروه لا يستحق تهديدًا. انتهى. وما قدمت لك من أن الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في غيره هو ما عليه الجمهور. وقال أبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار: لا يقتضي الوجوب إلا لقرينة تقتضي ذلك، وإنما هو حقيقة في الندب. وقال أبو القاسم البلخي والشيخ أبو عبد الله البصري وأكثر فقهاء قومنا بأنه للوجوب شرعًا فقط لا من جهة اللغة فأصل وضعه عندهم للندب، وقيل بل موضوع في اللغة للطلب المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب المفيد استحقاق الثواب من دون النظر إلى استحقاق العقاب بتركه وعدم الاستحقاق، فهذا هو المشترك بينهما، وأما مع معرفة أن لا عقاب بتركه فهو الطلب المختص بالندب، ومع معرفة استحقاقه هو المختص بالوجوب، وقيل بل مشترك بين الوجوب والندب، وتوقف الأشعري وأبو بكر الباقلاني في كونه للطلب المشترك أو مشتركًا بين الوجوب والندب، وهذا معنى قول الناظم، وقيل للندب إلى آخره.

وفيه أقوال أُخر لم يذكرها المصنف، أحدها: أنه مشترك بين الندب والوجوب والإباحة. وثانيها: أنه للإذن المشترك بين الثلاثة التي هي الوجوب

(١) الصواب: لابن قاسم، وهو الفقيه الأصولي شهاب الدين أحمد بن قاسم الشافعي (ت ٩٩٤ هـ). (م).

والندب والإباحة. وثالثها: أنه مشترك بين هذه الثلاثة وبين التهديد، ونسب إلى الإمامية من الشيعة.

وأما قوله: (وحكمه إن جاء..) إلخ أي حكمه الأمر إن ورد بعد الحظر أو بعد الندب هو كحكمه إن ورد ابتداء، أي إذا حرم الله سبحانه شيئًا ثم أمر به، فذلك الأمر للوجوب إلا لقرينة تصرفه عن حقيقته، وكذا إذا ندب لشيء ثم أمر به، فالأمر به للوجوب إلا لقرينة كما كان ذلك في الأمر ابتداء، وكون الأمر للوجوب بعد التحريم هو قول القاضي أبي الطيب وأبي إسحق الشيرازي وأبي المظفر السمعاني والفخر الرازي وغيرهم، وقيل هو للإباحة حقيقة، ونسب إلى الأكثر وإلى الفخر الرازي.

وقال الغزالي: إن كان الحظر عارضًا لعلة وعلقت صيغة (افعل) بزوالها، فيبقى موجب الصيغة كما كان قبل النهي. وقيل فيه بالتوقف. وظاهر كلام البدر - رحمه الله تعالى - في مختصره أنه للإباحة حقيقة، وصرح في شرحه بأن ورود الأمر بعد الحظر قرينة صارفة له عن الإيجاب إلى الإباحة، فظاهر كلامه في شرحه أن كون الأمر بعد الحظر للإباحة مجاز لا حقيقة.

احتج القائلون بالوجوب بما تقرر من الأدلة القاطعة على أن الأمر للوجوب، ولا دليل يعدل به عن حقيقته التي ثبتت له بالدليل القاطع، واحتج

القائلون بالإباحة بأن الأمر بعد الحظر لا يرد غالبًا إلا للإباحة، ولا يتبادر منه إلى الذهن إلا ذلك، والتبادر علامة الحقيقة.

قلنا: أما الاستدلال بالأغلبية فهو أمر ظنيّ يثبت عند عدم الذي هو أقوى منه، أما عند الدليل القاطع فإنه يرد إليه فما قامت فيه قرينة أنه للإباحة فهو لها، وما لم تقم فيه قرينة رد إلى أصله المعلوم قطعًا. مثال ما ورد بعد الحظر وليس له قرينة تصرفه عن حقيقته قوله تعالى ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ..﴾ الآية [التوبة/ ٥] بيان ذلك أنه تعالى حرم قتال المشركين في الأشهر الحرم، وأمر به بعد انسلاخها، وهذا الأمر واجب على الكفاية بلا خلاف بينهم، ومثال ما ورد بعد الحظر وله قرينة تصرفه عن حقيقة قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة/ ٢] ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة/٢٢٢] ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الجمعة/ ١٠] والقرينة في الكل هي أن المأمور به منفعة دنيوية، ولم يوجب الشرع شيئًا من المنافع الدنيوية إلا التي بها يدفع الضرر، فإنها واجبة ووجوبها إنما هو لغيرها وهو دفع الضرر لا لذاتها، فثبت ما قلناه، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حقيقة الأمر وحكمه شرع في بيان تقسيمه إلى مقيد ومطلق عن القيد، فقال:

[حكم الأمر المقيد بالوقت]

والأَمرُ قدْ يَأتـــي مُقيَّدًا وقَدْ يَأتي بِــــلا قَيْدٍ فَإنْ قَيْدٌ وَرَدْ
ففعـــلُهُ في وَقتِ قَيــــدهِ لزِمْ ومنْ يُفـــوِّته بــــلا عذْرٍ أَثِمْ

ينقسم الأمر إلى مقيد وإلى مطلق من القيد، فأما المطلق فسيأتي حكمه، وأما المقيد فهو على أنواع:

أحدها: أن يكون القيد وقتًا.

وثانيها: ما القيد فيه عدد.

وثالثها: ما القيد فيه الدوام.

ورابعها: ما القيد فيه وصف. وسيأتي أحكام هذه الأنواع كلها عند ذكر المصنف لها إن شاء الله تعالى.

فأما المقيد بوقت فهذا موضع ذكره، ونقول في بيانه: إن الفعل المأمور به في وقت من الأوقات بعينه، فإما أن يستغرق الوقت كله كالصوم مستغرق للنهار، ويسمى مضيَّقًا، وإما أن لا يستغرقه بل يُجزي فيه بعض الوقت، ويسمى موسَّعًا كالصلاة المأمور بها في الأوقات المخصوصة، ولا يصح أن يكون الوقت لا يسع الفعل، أي ليس من الحكمة أن يأمرنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن نفعل شيئًا في وقت بعينه، وذلك الوقت لا يسع ذلك الفعل؛ لأنه من التكليف بما لا يطلق، وهو في حكمته تعالى

محال، فأما الفعل المضيَّق فلا خلاف في أن ذلك الوقت كله وقت وجوبه، لكن الخلاف في الموسَّع وهو الذي يكون فيه الوقت أوسع من الفعل، اختلفت الأمة في وقت وجوبه على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن وقت وجوبه هو أول الوقت فقط، ونسب هذا القول إلى الشافعي وأصحابه. قال صاحب المنهاج: ثم اختلفوا في آخره ما فائدة التوقيت به، فقيل ضرب للقضاء، أي لم يذكر في الموقت إلا ليقضي فيه ما فات في وقت الوجوب، وهو أول الوقت ولا يقضي بعده أصلاً، فإذا فات الظهر مثلاً في أول وقته قضاه المكلف ما لم يدخل في وقت العصر، فمتى دخل في وقت العصر فقد فات الأداء والقضاء عند هؤلاء فلا يقضي بعد ذلك أبدًا، وقيل هؤلاء قد انقرض خلافهم ولم يبق أحد منهم، وقيل بل آخر الوقت ضرب ليدل على تخييره بين أن يفعل في أوله أو في آخره، فهؤلاء جعلوا الوجوب متعلقًا بأول الوقت، لكن المكلف مخير بين أن يفعله فيه أو يؤخره عن وقت وجوبه، وإذا فعله بعده فلم يؤده في وقت وجوبه، لكن الشرع أباح له تأخير فعله عن وقت وجوبه أوقاتًا معلومة إذا فعل في أيها لم يأثم بالتأخير، فهو أداء لا قضاء، فإن أخره عن تلك الأوقات أَثِم، وكان فعله بعدها قضاء، فضرب ما عدا أول الوقت؛ ليدل على أن المكلَّف مخير بين أن يفعله في وقت وجوبه وهو أول الوقت، وبين أن يؤخره عن وقت وجوبه إلى أي الأوقات المضروبة لذلك الفرض، وأنه يجزيه فعله في أيها فلا يأثم حتى يفوت جميعها قال: هذا تحقيق مذهب هؤلاء.

المذهب الثاني: أن وقت الوجوب هو آخر الوقت، ونسب هذا القول إلى أبي حنيفة وأصحابه، قال صاحب المنهاج: واختلفوا فيما فعل في أوله، فقيل نقل يسقط به الفرض وقيل موقوف إن بلغ المكلف آخر الوقت وهو على صفة المكلفين ففرض، وإن مات أو سقط تكليفه قبله فنفل، وهذا القول مروي عن الشيخ أبي الحسن الكرخي أيضًا، وحكى أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي أنه يقول: إن الواجب الموسع يتعين فرضًا بأحد أمرين: إما بدخوله في الصلاة المفروضة في أول وقتها، أو بلوغه آخر الوقت، وهو بصفة المكلَّفين وإن لم يفعل قال: فهذا تحقيق مذاهب من جعل الوجوب متعلقًا بآخر الوقت.

المذهب الثالث: أن الوجوب متعلِّق بجميع الوقت، وأن الوقت كله وقت أداء، وصححه البدر الشماخي - رحمه الله تعالى - وقال عقب ذكره: ووافقنا على ذلك جمهور المخالفين.

ومعنى كون الوجوب متعلِّقًا بجميع الوقت هو أن العبد مخير بين الفعل والترك في أول الوقت ووسطه، حتى إذا لم يبق من الوقت إلا مقدار ما يسع الفعل تعين الأداء كيلا يفوت الغرض فإن التفويت بغير عذر حرام قطعًا. لا يقال: فإذا كان له أن يترك في أول الوقت ووسطه فلا وجوب في ذلك الوقت؛ لأنا نقول: إنه لا معنى لكونه واجبًا إلا لكونه أثر خطاب الله تعالى المترتب على تركه العقاب، ومن الواجبات ما يكون موسعًا في فعله فلا يهلك المخاطب به إلا

بتركه أصلاً، ومنها ما هو مضيَّق فيهلك المخاطب به بنفس تأخيره، فبهذا تعرف أنه ليس كل واجب يلزم فعله فورًا، والله أعلم.

وأوجب أبو علي وأبو هاشم - وهما من غير الأصحاب - العزم على الفعل في أول الوقت ووسطه، وجعلاه بدلاً من تعجيل الفعل والصحيح عدم وجوب العزم، وأن الوجوب متناول لجميع الوقت على السواء كما مر، وحجتنا على ذلك وجهان:

أحدهما: أن الأمر بوجوب ذلك الفعل متناول لأول الوقت وآخره ووسطه على سواء، فقوله تعالى ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ [الإسراء/ ٧٨] متناول لما بين الدلوك والغسق تناولاً واحدًا، فتخصيص تناوله بأحد طرفي الوقت دون الآخر دليل تحكم.

والوجه الثاني: أنه لو كان الوجوب متعلِّقًا بأول الوقت فقط للزم العصيان بالتأخير إلى آخره، ولو كان متعلقًا بآخره فقط للزم من تقديم الفعل في أوله تقديم الواجب قبل وقته، فلا يصح أداؤه كتقديم الظهر قبل الزوال، والأمة مجتمعة على خلاف ذلك، والله أعلم.

فثبت بما قررناه أن الوجوب متناول لجميع الوقت - وهذا معنى قول المصنف (ففعله في وقت قيده لزم).

وأما معنى قوله: (ومن يفوته بلا عذر أثم) فهو أن المأمور به المقيَّد بوقت إنما يجب فعله في ذلك الوقت، ولا يصح تأخيره بلا عذر حتى يفوت الوقت، ومن أخره بلا عذر حتى فات الوقت فهو آثم بتأخيره وهالك بتفويته؛ لمخالفته أمر ربه، وذلك أن الرب ﷻ أمر العبد أن يفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت المحدود، فإذا فعله قبل وقته أو بعده فقد خالف أمر ربه، فيجب عليه التوبة من ذنبه والتلافي لقضائه وجوبًا شرعيًّا، لكنهم اختلفوا في الدليل الموجب للقضاء، هل هو الأمر الذي أوجب به الأداء وأمر آخر؟

فلذا قال:

[وجوب القضاء بأمر ثانٍ]

وَوَجَبَ القضَا بأمرٍ ثَاني   إنْ فاتَ أو فوَّتَهُ التَّواني
وَقِيْلَ بالأمرِ الذي تقدَّما   والأولُ الصحيحُ عندي فافهَمَا

أي إذا فات وقت الفرض المؤقت بعذر كان في تأخير الفعل أو المكلَّف بلا عذر منه، فإنه يجب عليه تداركه بالقضاء اتفاقًا، واختلفوا في الدليل الذي وجب به القضاء، فذهب أكثر العلماء والبدر الشماخي - رحمه الله تعالى - إلى أن الدليل الذي وجب به القضاء هو شيء غير الدليل الذي وجب به الأداء، وذلك نحو قوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة/ ١٨٤] وقوله ﷺ: «مَنْ

نَام عنْ صَلاةٍ أو نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّها إذَا ذكَرَها فَذلِكَ وقْتُهَا» فقوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ دليل لوجوب القضاء، وهو غير الدليل الذي وجب به الصوم ابتداء، فإن وجوب الصوم ابتداء إنما وجب بقوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة/ ١٨٥] وكذا قوله ﷺ: «فَلْيُصَلِّها إذَا ذكَرَها.. » الحديث، فإن هذا الأمر دليل لوجوب القضاء للصلاة وهو غير الأمر الذي وجب به أداء الصلاة، فإن أداءها وجب بقوله تعالى ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام/ ٧٢] ونحوه، فظهر أن الأمر الذي وجب به القضاء هو غير الأمر الذي وجب به الأداء، ولذا قلت في النظم: (ووجب القضاء بأمر ثاني) والمراد بقوله: (أمر ثاني) أي أمر غير الأمر الذي وجب به الأداء أولاً، وقيل: إن وجوب القضاء إنما هو بالأمر الأول الذي وجب به الأداء. ونسب هذا القول إلى القاضي عبد الجبار والشيرازي وابن الخطيب الرازي.

ويبحث فيه بأن الأمر المحدود بزمان لا يتناول ما بعد ذلك الزمان، فإذا قيل: اضربْ زيدًا يوم الجمعة، فلا يكون الأمر شاملاً للضرب يوم السبت مثلاً، وأيضًا فلو كان الأمر متناولاً للأداء والقضاء للزم أن يكون كلا الفعلين أداء. قالوا: الزمان عَرَض لا يؤثر في الواجب حكمًا كالدَّيْن المؤقت لا تسقط بمضي وقته، وإنما يسقط بنفس الأداء. قلنا: كلامنا في مقيَّد لا يصح تقديمه عن وقته والدَّيْن ليس كذلك. قالوا: لو وجب بأمر ثانٍ لكان أداء لا قضاء. قلنا: سمي قضاء لكونه استدراكًا لما فات.

ولما فرغ من بيان حكم الأمر المقيد بوقت، ومن بيان وجوب قضائه، أخذ في بيان حكم الأمر المطلق عن القيد بالوقت، فقال:

[الأمر الغير الموقَّت لا يدل على فور ولا تراخٍ]

وإنْ يكُــــنْ غَيْرَ مُوَقَّتٍ فَـــلا   فوْرٌ ولا تراخِي منذُ حصَـــــلا
وقيـــلَ بالفَوْرِ وبَعْـــضٌ وقفَا   وصُحِّـــحَ الأوَّلُ منْهَا فاعْرِفَا

أي إذا كان الأمر غير مقيد بوقت يكون فعله بعده قضاء لا أداء، فذلك الأمر أمر لا يقتضي فورًا ولا تراخيًا، والمراد بالفَوْر هنا هو: تعجيل إنفاذ الواجب بحيث يلحق من أخَّره الذَّم، والمراد بالتراخي ما يقابل ذلك، وإنما قلنا إنه لا يقتضي فورًا ولا تراخيًا لأن كل واحد من هذين إنما يعلم بدليل غير الأمر، أما الأمر نفسه فلا يدل على طلب الفعل، فمها أتى به المكلف عد ممتثلاً سواء كان إتيانه له فورًا أو متراخيًا، وذلك كالأمر بالزكاة والأمر بالحج، فإن الأمر بهما غير مقيد بوقت يكون فعلهما بعده قضاء أداء، فمتى ما فعلهما المكلف على الوجه المشروع أجزاه ويصير بذلك ممتثلاً وقيل: إن الأمر المطلق عن القيد بالوقت يقتضي الفور، فيجب الامتثال عند الإمكان، ويعصي بالتأخير. ونسب هذا القول إلى كثير من فقهاء قومنا وكثير من متكلميهم، وهو ظاهر كلام ابن بركة، حيث أوجب تعجيل الحج عند الإمكان. وقال الباقلاني - من الأشعرية: يقتضي الفور

إما الفعل في الحال أو العزم عليه في ثاني الحال. وتوقف الجويني، لكن قال: فإن بادر فقد امتثل. وقال بعض القائلين بالوقف: إنه إذا بادر لم يعلم أنه امتثل لجواز أن يكون منه التراخي. وقيل: هو موضوع للتراخي، أي يقتضي الوجوب غير مخصص بوقت دون وقت، فنسب هذا القول إلى أبي هاشم والشافعي وأصحابه.

قالوا: لو أراد الحكيم وقتًا بينه، وإلا كان مكلِّفًا بما هو غير معلوم لنا. وأجيب بأنه: لو كان للتراخي لالتحق الواجب بالنفل؛ لأنه لا يستحق الذم بالإخلال به في كل وقت حتى ينقضي عمر المكلف، إذ لا وقت أخص من آخر فيلحق بالنوافل. واعتُرض هذا الجواب بأن المأمور به إنما يصح تأخيره ما دام في العمر مهل، ويتعين فعله آخر العمر، فإن ظهرت له أسباب الوفاة أو أظن الموت فضيع المأمور به استحق الذم بذلك وصار به آثمًا، والنوافل ليس كذلك؛ فإنها لا يأتي عليها حال يصير تاركها فيه آثمًا.

تنبيه: اختلف القائلون بالفور في الأمر المطلق إذا لم يفعل فورًا، فقال بعضهم: لا يجب فعله بعد ذلك إلا بدليل آخر، أي أن الأمر الأول لا يدل على وجوب فعله بعد التراخي عن فعله، فيحتاج عندهم في وجوب فعله إلى دليل آخر كما كان ذلك في قضاء الموقَّت وقال الرازي: يجب فعله بالأمر الأول، وإن كان للفور؛ لأن تقديره أفعل في الوقت الأول، فإن لم تفعل فيه ففي الوقت الثاني، فإن لم تفعل ففي الوقت الثالث، وهكذا إلى أن تأتي حالة لا يمكن انتقال الفعل إلى غيرها وأنت خبير بأن كلا القولين محتاج إلى دليل، ولا دليل على

شيء منهما، فلو قالوا إن الأمر المطلق لا يدل على فور ولا تراخ كما قررناه آنفًا، لسلموا عن ذلك التكلف، واحتجاجهم على أن الأمر للفور بما أبدوه من الحجج غير مسلم، وذلك أنهم قالوا: إن السيد لو قال لعبده: اسقني ماء، فتراخى عد عاصيًا. وأجيب بأن ذلك إنما هو لقرينة الحال التي عليها السيد، وهي إرادة الماء حالاً، وليس ذلك من الأمر.

وقالوا: يجب أن يكون الأمر للفور كما يجب ذلك في نقيضه وهو النهي.

وأجيب بأن المطلوب من النهي هو عدم وجود الفعل، فلو لم يقتضِ الفور لفات المطلوب منه، والمطلوب من الأمر هو وجود الفعل، فإذا حصل في أي وقت حصل الامتثال، وهاتان الحجتان أقوى مما عوَّلوا عليه، وقد رأيت ما فيهما، والحمد لله.

ثم إنه أخذ في بيان حكم المقيد بالعدد والمدة، فقال:

[حكم الأمر المقيد بعدد]

وإنْ يكنْ مقيَّدًا بعـــــدَدِ كمـــدَّة أو بــــــدوامِ الأبَدِ
فاعتبرِ القيدَ الــــذِي عليهِ دَلّ واحكُمْ عليــه بالــذي فيهِ نَزَلْ

أي إذا كان الأمر مقيدًا بعدد كصَلِّ ركعة أو صَلِّ ركعتين أو صل ثلاث ركعات أو نحو ذلك، أو مقيدًا بتأبيد نحو صوموا أبدًا وصلوا دائمًا أو نحو ذلك، فاعتبر ذلك القيد الذي قيد به الأمر من عدد أو تأبيد، واحكم على الأمر بما يقتضيه ذلك القيد، فيحكم على قول القائل صل ركعة، بأن المأمور به إنما هو ركعة واحدة، وكذا القول في صل ركعتين أو ثلاث ركعات ونحو ذلك كثر العدد أو قل، فيحكم على الأمر بما يقتضيه العدد، وكذا يحكم على قول القائل صوموا أبدًا وصلوا دائمًا بأن المراد من هذا الأمر دوام الفعل المأمور به، وكذا يحكم على الأمر المقيد بكونه إلى غاية نحو ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة/ ١٨٧] فإنه يحكم عليه بدوام الصيام في تلك المدة إلى الغاية التي قيد بها الأمر، وهذا الذي ذكرته من اعتبار القيد العددي والأبدي، والحكم على الأمر بما يقتضيه وضع الأمر ومنهاج اللغة، وهو ثابت في المقيد بالعدد بلا خلاف وفي الأمر المقيد بالأبد على الصحيح.

وذهب أبو عبد الله البصري إلى أن الأمر المقيد بالتأبيد واحتج بما روته اليهود عن موسى عليه السلام قال لهم: «تمسكوا بالسبت أبدًا»، فإنه لم يقتض الدوام، بل نسخ بشريعة محمد ﷺ وبقوله تعالى ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة/ ٩٥] ثم حكى عن أهل النار أنهم يتمنون الموت في قوله تعالى حاكيًا عنهم ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف/ ٧٧] فلم يقتض الدوام.

قلنا عن الأول: إن صاحب «المعالم» - رحمه الله تعالى - صرح بأن هذا الحديث الذي روته اليهود عن موسى عليه السلام هو من الشبهات التي لقنهم إياها ابن الراوندي، فمقتضى كلامه - رحمه الله - أنه كذب، والكذب لا يحتج به، وعلى تقدير صحته عن موسى عليه السلام، فجوابه أنا لا نمنع من جواز نسخ المؤبد، وإن قلنا بأنه يقتضي التأبيد فمرادنا أنه يقتضي ذلك ما لم يدل دليل على نسخه، ولا يلزم من اقتضائه الأبد استحالة نسخه. والله أعلم.

وعن الثاني: أن تأبيد كل شيء إنما هو بحسب ما يقتضيه حال ذلك الشيء، فقوله تعالى ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة/ ٩٥] إنما هو تأبيد في الحياة الدنيوية، وبزوالها يزول تأبيدها، والدليل على أن التأبيد في الآية للحياة الدنيوية هو قوله تعالى حكاية عن أهل النار ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[الزخرف/ ٧٧] فظهر من هنا أن قوله تعالى ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة/ ٩٥] أي ما داموا في الدنيا، وقد انقرضت الدنيا فانقرض تأبيدها على أنا لو شئنا لقلنا إن مرادنا باقتضاء المفيد بالتأبيد الأبد، إنما هو عند عدم الدليل المانع من اقتضاء ذلك وها هنا قد قام الدليل على عدم إرادة الأبد الدائم، فيحمل ما في الآية على عدم اقتضاء التأبيد، ويبقى[1] ما وراء ذلك على قاعدته وهو اقتضاء التأبيد، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم المقيد بالوصف، فقال:

---

(١) في الأصل، (وبنفي)، والصواب ما ذُكر. (م).

[حكم الأمر المقيد بالوصف]

وهكَـــذَا مقـــيَّدٌ بوصْـــفِ يُعتبَرُ القيدُ بحسْـــبِ العُرْفِ
فإن يكـــنْ من ثابتِ الأوصَافِ أفادَ تَـــــكْرارًا بلا خـــلافِ
وإنْ يكـــنْ من غَيرِهِ فلا يُفِدْ ذلك إلاَّ بدَليلٍ قـــــد قُصِدْ

أي إذا علق الأمر على وصف اعتبر ذلك الوصف الذي علق عليه الأمر، فإن كان من الأوصاف المؤثرة في الحكم الثابتة بالدليل، فإن الأمر يتكرر بتكرارها، وذلك كما في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة/ ٣٨] وكما في قوله تعالى ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة/ ٦] فإن عرف أهل الشرع قد اقتضى تكرار الأمر المعلق بنحو ما ذكر في الآيتين؛ لقيام الدليل على طلب تكراره، وإن كان من الأوصاف الغير الثابتة بالدليل فلا يفيد الأمر المعلق بها تكرارًا إلا بدليل آخر يقتضي التكرار، وذلك نحو: حج بيت الله راكبًا، واصعد السطح إن كان السلم مركوزًا[١]، فإن الحجج لا يتكرر بتكرار الركوب، وصعود السطح لا يتكرر بتكرر ركوز السلم، أما، المعلق على صفة ثابتة بالدليل فلا خلاف فيه بين أحد من العلماء، وأما المعلق على الصفة الغير الثابتة بالدليل فالأكثر على أنه لا يتكرر، وهو اختيار البدر رحمه الله تعالى.

(١) مركوزًا: ثابتًا في مكانه. (م).

وقال الإسفراييني: بل يجب تكرره وحجته في ذلك قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ..﴾ الآية [المائدة/ ٦] قال هو ومن تابعه على ذلك: إنه يجب الوضوء على من أراد القيام للصلاة وهو مُحْدِث. وأجيب بأن تكرره في قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ بدليل خاص لا بمجرد الأمر ولا بنفس تعلقه بذلك الوصف، وهو على هذا داخل تحت ما علق على صفة ثابتة بالدليل، وكلامنا في ما علق على غير الثابت بالدليل.

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور/ ٢] يتكرر وجوب الجلد بوقوع الزنا. قلنا هو من القبيل الأول أيضًا وكلامنا في غيره. ولنا عليهم أن أهل العربية لا يفهمون تكرار الطلاق من قول أحد. إن دخلت الدار فطلقها، وإنما يفهمون منه الأمر بالطلاق بعد دخول الدار، والله أعلم.

نعم إذا اقتضت القرينة تكرار مثل هذا المعلق فإنه يحكم بتكراره، وذلك كما إذا قال لعبده كلما دخلت السوق فاشتر اللحم، فإنه يحكم على هذا العبد أن يشتري اللحم في كل مرة دخل السوق، وهذا معنى قول الناظم: (إلا لدليل قد قصد) فالمراد بالدليل ما هو أعم من القرينة في فيشملها وغيرها. والمراد بقوله: (قد قصد) هو أن يكون ذلك الدليل مقصودًا في كونه مقتضيًا تكرار الأمر، فيخرج بذلك النائم والساهي والمجنون، فإنه لا يعتبر بأمرهم، فكيف بقرائنه؟! ولك أن تخرج به أيضًا ما قامت القرينة الحالية أو المقالية على تخصيصه من

ذلك، فإن قول القائل: كلما دخلت السوق فاشتر اللحم، يعلم من حاله أنه إذا دخل كل ساعة أو في أوقات لا يوجد فيها اللحم مثلاً أو في أوقات ليست محلاً لشراء اللحم، أن هذا كله غير مراد للقائل؛ فيثبت تكراره بحسب ما قصد من دليل التكرار، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حكم الأمر المقيد شرع في بيان حكم المطلق فقال:

[حكم الأمر العاري عن القيود]

وإنْ عَـــرِيَ الأمرُ عنِ القُيودِ دلَّ على حقيقةِ المقصـــودِ
مِن غير تَكْرَارٍ وغـــيرِ وقتِ وغيرِ فـــورٍ وتَـــراخٍ يَأتي

أي إذا تجرد الأمر عن القيود والقرائن دل على طلب حقيقة الفعل المأمور به، ولا يدل على طلب إيقاعه مرة واحدة، ولا على طلبه متكررًا، ولا على طلب إيقاعه فورًا أي في أقرب ما يمكن من الوقت، ولا على طلب إيقاعه متراخيًا أي في أي وقت يكون، لكن يدل على طلب حقيقة المأمور به فقط، وهذه الأشياء إنما تستفاد من القيود والقرائن.

واحتج البدر الشماخي - رحمه الله تعالى - على أن الأمر المجرد عن القيود والقرائن لا يدل إلا على طلب الحقيقة بأن مدلولات الفعل أجناس،

والأجناس لا تشعر بالوحدة ولا بالكثرة، ومن ثم لم تُثَنّ ولم تجمع، وحسن استعمالها في القليل والكثير بلفظ واحد، انتهى.

وهذا المذهب الذي عول عليه المصنف كالبدر هو قول كثير من أهل التحقيق، وقد تقدم أن بعضًا جعله مقتضيًا للفور، وقال بعض: إنه مقتضٍ للتراخي، وأزيدك ها هنا أقوالاً أخر:

أحدها: أنه يقتضي المرة؛ إذ بها يعد ممتثلاً. قلنا: إنما عد ممتثلاً لفعله ما أمر به، لا لاقتصاره على المرة الواحدة.

وثانيها: أنه يقتضي التكرار لأمور أحدها: أن حمله على التكرار أحوط.

قلنا: الكلام فيما هو مدلول الأمر عند تجرده لا في حمله على الأحوطية وغيرها. وثانيها: أن الأوامر التي تعلقت بالصوم والصلاة والزكاة ونحوها، المراد بها التكرار، فيلزم في كل أمر.

قلنا: لا نسلم أن التكرار الوارد فيها مأخوذ من نفس الأمر، وإنما هو مأخوذ من أدلة أخر، ولو سلمنا أنه مستفاد من نفس الأمر لقلنا هو معارض بالأمر بالحج، فإنه لا يجب إلا مرة واحدة.

وثالثها: أن سراقة سأل النبي ﷺ عن الحج: أهو واجب في كل عام؟ ولو لم يكن الأمر للتكرار لما التبس على سراقة ذلك وهو عربي اللسان. قلنا: التبس عليه

ذلك لما رأى كثيرًا من العبادات متكررًا بأدلة وقرائن كالصلاة والصيام، فاشتبه عليه ذلك في الحج حتى سأل عنه، ولو كان الأمر يقتضي التكرار لما سأل عنه سراقة لكونه عربي اللسان.

ورابعها: أنه لا اختصاص للأمر في إيقاعه بزمن دون زمن، فوجب إيقاعه في جميع الوقت، فحصل التكرار. قلنا: إن الأمر وضع لطلب إيقاع الفعل من دون نظر إلى صفة من تكرار وغيره كما قدمنا، والزمان من صفاته فلا دلالة عليه؛ إذ الموصوف لا يدل على الصفة سلمنا، فإنه وضع لطلب فعل في وقت يتسع له، فمتى فعل ذلك عد ممتثلاً لا محالة، سواء قدمه أو أخره.

وخامسها: أنه لو لم يفد التكرار لم يصح النسخ عليه ولا استثناء وقت. قلنا: إنما يصحان على ما قامت دلالة على وجوب تكريره لا غير، فلا يلزم ما ذكرتم.

وسادسها: أن الأمر نقيض النهي، والنهي يقتضي التكرار، فكذلك في نقيضه. قلنا: إنما اقتضى النهي التكرار لدليل آخر، هو أن المطلوب من النهي ترك الفعل، فلو لم يقتض النهي تكرار الترك لفات المطلوب وهو الامتثال، إذ لا يحصل بدون التكرار، والأمر ليس كذلك.

القول الثالث: الوقف عن كون الأمر يقتضي المرة أو التكرار لأنه لو ثبت للمرة أو التكرار، لثبت بدليل، ولا دليل يقتضي واحدًا منهما، فوجب الوقف. قلنا: قد قامت الدلالة بأنه إنما وضع لطلب الحقيقة مجردة عن الاتصاف بالمرة أو

التكرار، وإنما يثبت كل واحد منهما بدليل آخر، فوجب عند عدم الدليل الدال على أحدهما حمل الأمر على ما وضع له، فانتفى التوقف، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان ما يدل عليه الأمر صريحًا وما لا يدل أخذ في بيان ما يدل عليه التزامًا وما لا يدل، فقال:

[هل يدل الأمر على الإجزاء التزامًا؟]

لكنَّهُ يَــــدُلُّ باســـــتِلْزامِهِ   على اجْتِزَاءِ فَاعِلي أحكامِهِ
إنْ كانَ ذَا قيْدٍ وإنْ منْهُ خَلا   وقَوْلُ بعْضٍ لا يَـــــدُلُّ أبطلاَ

أي يدل الأمر دلالة التزام على أن فاعل المأمور به يجزئه ذلك الفعل ويكون به ممتثلاً ويتحقق بفعله ذلك أن ليس عليه قضاء بعد ذلك، سواء في هذه الدلالة كان الأمر مقيدًا بأحد القيود المتقدم ذكرها أو خاليًا عنها؛ لأن الإجزاء إنما هو ثمرة الأمر ونتيجته مع قطع النظر عن كونه مطلقًا أو مقيدًا، هذا مذهب الأكثر من العلماء، وصححه البدر - رحمه الله تعالى - وقال بعده: وهو مبني على قول من قال إن القضاء بأمر مجدَّد، أي إن القول بأن الأمر يستلزم سقوط القضاء مبني على أن القضاء بأمر ثانٍ هو غير الأمر الذي وجب به الأداء كما حققناه آنفًا، وأقول: إن في كونه مبنيًّا على ذلك نظرًا لا يخفى على متأمل، ووجهه أن القول بأن الأمر يستلزم سقوط القضاء معناه أن العبد إذا امتثل ما

أمره به على الوجه المطلوب منه، علم بذلك الامتثال أن ليس عليه بعده قضاء وأن وجوب القضاء إنما هو مترتب على عدم امتثال الأمر الأول، سواء كان عدم الامتثال بعذر أو بغير عذر، فوجوب القضاء إنما هو مترتب على ذلك عند القائلين بأنه وجب بأمر ثانٍ، وعند القائلين بأن وجوبه بالأمر الأول، فأما وجه ترتب القضاء على القول بأنه وجب بالأمر الأول فظاهر، وأما وجه ترتبه على القول بأنه وجب بأمر ثانٍ فهو أن القائلين بأن القضاء وجب بأمر ثانٍ معترفون بأن القضاء إنما هو فعل الغرض بعد وقته المقدر له استدراكًا لما فات أو فوت في الوقت، فذلك الفائت أو المفوت سبب لوجوب هذا القضاء وإن كان القضاء بأمر ثان، والله أعلم.

وذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الأمر لا يستلزم الإجزاء، ونسب البدر - رحمه الله - هذا القول إلى بعض المتكلمين، وهو قول ضعيف جدًّا - كما سنوقفك على ضعفه إن شاء الله تعالى - ولذا قلت في النظم: (وقول بعض لا يدل أبطلا) أي وأبطل قول بعض المتكلمين بأن الأمر لا يدل استلزامًا على إجزاء المأمور به، ولا بأس أن يبين أولاً معنى الإجزاء لتعلم ماهيته، ثم نتعقبه بحجج القولين فيه، وتضعيف ما أشرنا إلى تضعيفه، فنقول: أما حقيقة الإجزاء فقال أبو الحسين: هو التخلص من عهدة الأمر وبمعناه ما قيل إنه سقوط الأمر، وبمعناه قال ابن الحاجب: إن الإجزاء هو الامتثال، وقال القاضي عبد الجبار: إن الإجزاء هو سقوط القضاء، قال البدر الشماخي - رحمه الله: وفيه نظر وعلى تفسير الإجزاء بالمعنى المتقدم عن أبي الحسين فلا خلاف في أن الأمر يدل عليه

التزامًا، لأن المأمور إذا فعل ما أمر به علم أن ذلك مجزٍ له، بمعنى أنه خرج من عهدة الأمر الذي أمر به فيقطع بأنه ممتثل للأمر، وإنما الخلاف في استلزام الأمر الإجزاء إذا فسر الإجزاء بسقوط القضاء، ولذا فسرتُ الإجزاء فيما تقدم بهذا المعنى، تنبيهًا على أن الخلاف إنما هو في هذا المعنى دون غيره.

حجة من قال إن الأمر لا يستلزم الإجزاء، هي: أن الحج الفاسد مأمور بإتمامه، والمضي على الإمساك في الصيام الفاسد مأمور به، ولا يسقط ذلك عمن فعله قضاء الحج ولا الصوم. وأجيب بأن القضاء في ذلك الحج وذلك الصيام إنما هو استدراك الأمر الأول الذي أعقبه الفساد لا للأمر الثاني الذي هو الإتمام للحج والإمساك عن المفطر، فإن الأمر بإتمام الحج الفاسد وبالإمساك عن المفطر في الصوم الفاسد أمر آخر غير الذي ترتب عليه القضاء. واحتجوا أيضًا بأنه لو استلزم الامتثال سقوط القضاء لزم فيمن صلى مع ظن كمال الطهارة أن تكون الصلاة إما غير مجزئة له فيكون آثمًا؛ إذ لم يمتثل، والمعلوم أنه غير آثم، أو مجزئة له فيكون القضاء عنه ساقطًا؛ لأنه قد امتثل والمعلوم أنه غير ساقط مع تيقن الحدث، فلزم ذلك أن الامتثال لا يستلزم سقوط القضاء. وأجيب بأنه قد امتثل بالنظر إلى أنه أمر بأن يصلي مع ظن كمال الطهارة ولا قضاء عليه، أعني بالنظر إلى هذا الأمر، أعني أمره بأن يأتي بها مع ظن الكمال، وإنما القضاء واجب بالنظر إلى أنه أمر بأن يأتي بمثلها على الوجه الصحيح عند انكشاف خللها، فكان الأمر بها واردًا على وجهين:

أحدهما: أن يأتي بها حيث يظن كمال الطهارة، فيعد ممتثلاً ولا قضاء عليه بالنظر إلى هذا الأمر.

والوجه الثاني: أن يأتي بها على الوجه الصحيح، حيث انكشف خلاف ما ظن، فإذا لم يأت بها فهو غير ممتثل للأمر الآخر، انتهى.

حاصل الجواب أنه لو لم ينكشف له أنه صلى بغير طهارة كاملة واستمر على ذلك، فإنه غير آثم ولا قضاء عليه؛ لامتثاله ما أمر به وهو الصلاة على ظن كمال الطهارة، وإن انكشف له أنه صلى على غير كمال الطهارة فهنالك توجَّه إليه أمر آخر، هو وجوب الإعادة أو القضاء، فالقضاء إنما وجب باعتبار الوجه الأخير، والله أعلم.

ونحن نقول: لو لم يستلزم الأمر سقوط القضاء لما علم امتثال قط، بيان ذلك أنه لو امتثل المأمور ما أُمِرَ به على الوجه الذي طلب منه، والحال أنه لم يعلم من الأمر أن ذلك الفعل الذي جاء به مسقط عنه القضاء، لما علم أنه ممتثل حتى يقول الآخر: إنك قد امتثلت. والمعلوم من اللغة والشرع أنه يعد ممتثلاً ولو لم يقل الآمر ذلك، وأيضًا فلا خلاف أن القضاء إنما يوقع استدراكًا لما فات من الأداء، فلو أن المأمور فعل ما أمر به على الوجه الذي أمر به ولم يستلزم ذلك سقوط القضاء، كان لزوم القضاء بعدُ تحصيلاً للحاصل؛ لأنه إنما يفعل استدراكًا للغائب إما لكون الغائب لم يفعل، أو لكونه فعل على غير الوجه الذي

أمر به، فصار كأنه لم يفعل أصلاً، فإذا أتى به على الوجه المشروع ولم يحصل به سقوط القضاء كان القضاء حينئذ تحصيلاً للحاصل، وهو المأمور به الذي قد فعل والقضاء استدرك له، فإذا استدراك ما قد أتى به على الوجه التام كان ذلك الاستدراك تحصيلاً للحاصل من غير شك.

ولما فرغ من بيان دلالة الأمر على الإجزاء الذي هو ثمرة الأمر، شرع في بيان دلالته على النهي عن ضد المأمور به، فقال:

[الأمر بالشيء لا يدل على النهي عن ضد ذلك الشيء]

وَلا يَدُلُّ الأمرُ بالشــيءِ علَى ... نهْيٍ عَن الضــدِّ الذي تَحصَّلاَ
وإنْ يكُــنْ مســتلزِمًا للكفِّ ... فجعْلُهُ نهــيًا بِذَا لاَ يكفِي

لا يدل الأمر بالشيء على النهي عن ضد ذلك الشيء المأمور به، فلا يكون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، خلافًا لما ذهب إليه قوم منهم الباقلاني من أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، ثم اختلف هؤلاء على مذاهب: منهم من ذهب إلى أن الأمر يدل على النهي عن ضده دلالة مطابقة، فعند هؤلاء أن قول القائل قم دال بطريق الدلالة المطابقية على شيئين: أحدهما: طلب القيام، وثانيهما: طلب ترك القعود، ودلالته على كل واحد من هذين الشيئين دلالة مطابقة، ومنهم من ذهب إلى أن الأمر بالشيء إنما يدل على النهي عن ضده دلالة تضمُّن، فعند

هؤلاء أن طلب ترك القعود جزء من مدلول قولك قم، والجزء الآخر هو طلب القيام، فدلالته عليهما معًا دلالة، ودلالته على كل واحد منهما دلالة تضمُّن.

ومنهم من ذهب إلى أن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده دلالة التزام، فعند هؤلاء أن قول القائل: قم، دال بطريق المطابقة على نفس طلب إيقاع القيام لا غير، لكن طلب إيقاع القيام مستلزم لطلب ترك القعود، وهذا المذهب هو الذي استحسنه البدر الشماخي - رحمه الله تعالى - واعتمد عليه في «مختصره» وحمل عليه كلام الإمامين أبي الربيع وأبي يعقوب صاحب العدل، وهما من أئمة المذهب.

وذهب قوم إلى أن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده إنما هو في موضع الإيجاب دون الندب، واختاره البدر في شرح مختصره. والظاهر من كلامه أن هذا المذهب هو مذهب أبي الربيع.

ولما كان شبهة القائلين بأن الأمر يدل على النهي عن ضده دلالة التزام أقوى من شبهة سائر المذاهب، أشار إلى بيان دفعها بقوله: (وإن يكن مستلزِمًا..) إلى آخره، ومعناه أن الأمر بالشيء وإن كان مستلزمًا للكف عن ضده فلا يكفي هذا الاستلزام لجعل الأمر بالشيء نهيًا عن ضده وبيان ذلك أن النهي عن الشيء إنما هو طلب الكف عنه، والأمر بالشيء لم يستلزم طلب الكف عن ضده، وإنما يستلزم الكف عن ضده، والفرق بين استلزام الأمر بالشيء الكف

عن ضده وبين استلزامه طلب الكف عنه ظاهر، فإذا قال القائل: قم، فإن هذا الأمر إنما يستلزم الكف عن القعود، بمعنى أنه لا يمكن الممتثل امتثال هذا الأمر إلا بالكف عن ضده، فسقط القول بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، ولا بد أن نسمعك ما تستدل به على صحة المذهب الذي اخترناه وعلى ضعف ما عداه.

فاعلم أولاً: أن المذهب الذي اخترناه هو مذهب كثير من الأصوليين، ونسب إلى الغزالي والجويني. واعلم ثانيًا: أن قول من قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، لا يخلو قولهم هذا من أحد أمرين؛ لأنهم إما أن يريدوا به أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ، وهو باطل لاتفاق أهل اللغة على أن الأمر بالشيء لا يسمى نهيًا عن ضده، فإن العرب وضعوا لكل واحد من الأمر والنهي صيغًا، ولم يرد عنهم إطلاق اسم كل واحد منهما على معنى الآخر، وإما أن يريدوا به أن الأمر بالشيء نهي عن ضده في المعنى، بحيث يكون ضد المأمور به مكروهًا للآمر وقبيحًا عنده، وهذا باطل أيضًا لأن النوافل مأمور بها، وضدها وهو ترك النوافل ليس بمنهي عنه.

فإن قيل: إن الأمر بالنوافل أمر مجاز لا حقيقة والكلام في الأمر الحقيقي، قلنا: لا نسلم أن الأمر بالنوافل مجاز بل هو حقيقة أيضًا كما قدمنا لك في حد الأمر، وإنما قلنا: إن حكم الأمر الوجوب ما لم تصرفه قرينة إلى غيره لما قدمناه من الأدلة الخارجة عن الأمر، حاصل الجواب أن الأمر حقيقة في طلب إيقاع

الفعل لا على جهة الدعاء، وهذا القدر يشترك فيه الوجوب وغيره، وصرفناه إلى الوجوب عند عدم القرينة للأدلة المتقدم ذكرها، فكون حكم الأمر حقيقة في الوجوب غير كون الأمر حقيقة للوجوب، فتفطن له.

سلمنا أن الأمر في النفل مجاز فأدنى مراتبه الندبية، فيلزم على قولكم أن يكون ضد النفل المأمور به مكروهًا، فيلزم أن لا يكون مباحٌ أصلاً، والأدلة القطعية على خلاف ذلك.

تنبيه: اعلم أن القائلين أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، اختلفوا في النهي عن الشيء: هل هو أمر بضده؟ فقال قوم: إن النهي عن الشيء ليس أمرًا بضـده، وفرقوا بين الأمر بالشيء والنهي عنه، وهو مذهب أبي الربيع وأبي يعقوب صاحب «العدل»، وهو أيضًا ظاهر كلام البدر في مختصره. وقال قوم منهم الباقلاني: إن النهي عن الشيء أمر بضده، واحتجوا على ذلك بحجج، منها أن النهي هو طلب ترك فعل، والترك هو فعل الضد؛ فيكون النهي عن الفعل أمر بضده، انتهى. وأجيب بأنه يلزم على هذا القول أن يكون الزنا واجبًا من حيث إنه ترك لواط والعكس، وهو باطل قطعًا، ويستلزم أيضًا أنه لا يوجد مباح إذ كلها حينئذ مأمور بها حتمًا لكونها ترك محظور، وهو باطل قطعًا، والله أعلم.

وأما نحن فقد عرفت مذهبنا في أن الأمر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده، فيستلزم قولنا إن النهي عن الشيء لا يدل على الأمر بضده وهو لازم جلي، والله اعلم.

ولما ذكر ما يدل عليه الأمر دلالة مطابقة وما يدل عليه التزامًا أخذ في تتميم ما يدل عليه التزامًا، فقال:

[الأمرُ بالأمرِ بالشَّيء، أمرٌ بذلك الشيء، وقيل: لا]

والأمْرُ بالأمْرِ بشَيءٍ أَمْرُ بذلك الشيءِ وقالَ البَدْرُ
ليسَ بأمرٍ وهو القولُ الأَصَحّ لما عليه من دَليلٍ اتَّضَحْ
لأنه يصحُّ نهيُ مَنْ أمرْ بأمْرِهِ بلا تنَاقُضٍ ذُكِرْ
وأنَّهُ يلزمُ أن يأثَم مَنْ يقولُ للسيدِ مُرْ عبْدَكَ أنْ

اختلف في الأمر بشيء: هل هو أمر بذلك الشيء أم لا؟ فقيل: إنه أمر بذلك الشيء، وقال البدر الشماخي - رحمه الله تعالى - وجمهور العلماء: إنه ليس بأمر بذلك الشيء، وهذا القول هو القول الأصح؛ لأن الدليل عليه واضح، وذلك أنه لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمرًا بذلك الشيء للزم التناقض، فيما إذا قلت لأحد: مر فلانًا أن يفعل كذا، وقلت لفلان: لا تفعل ذلك، ونحن نقطع أنه لا تناقض هنالك، وهذا معنى قول الناظم: لأنه يصح نهي من أمر بأمره ..) إلى آخره،

ولما صح أن ننهى من أمرنا بأمره، ولم يكن في نهينا له مناقضة لأمرنا بأمره، علمنا أن أمرنا بأمره بشيء ليس أمرًا بذلك الشيء، ولو كان ذلك أمرًا له لناقض نهينا له.

وأيضًا فلو كان الأمر بالأمر بالشيء أمرًا بذلك الشيء للزم عليه أن يأثم من قال لسيد العبد: مر عبدك أن يفعل كذا؛ لأنه بذلك آمرًا للعبد فيلزم عليه التعدي، فيترتب عليه الإثم، وهذا اللازم باطل قطعًا، فكذا الملزوم.

استدل القائلون بأن الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء بأمر الله تعالى لنبيه أن يأمر العباد بالانقياد وترك العناد، ونحو ذلك من الأوامر، وبأمر السلطان وزيره أن يأمر الرعية بشيء، للقطع بأن من خالف أمر النبي مخالف لأمر الله، وكذا من خالف أمر الوزير الصادر عن أمر السلطان فهو مخالف للسلطان، قلنا: إنما وجب ذلك بقرينة لا لنفي الأمر، فأما القرينة في الأول فقوله تعالى ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء/ ٨٠] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة/ ٦٧] ونحوهما من الآيات، وأما القرينة في الثاني فهو أن عادة الملوك جرت بينهم بجعل الواسطة بينهم وبين الرعايا في أوامرهم، ولذا يعاقبون على ترك أمر واسطتهم، ويحسنون إلى من تبع أمرها، فعلم من هذه العادة أن تلك الواسطة مبلغ لأمر السلطان، فالمأمور ابتداء هم الرعية لا الواسطة، والواسطة في تبليغ الأمر كأدلة للشيء، وكالكتاب المترجم ما بين المتكاتبين. حاصل المقام أن لا نمنع من أن يكون الأمر بالأمر بالشيء أمرًا بذلك الشيء إذا دلت القرينة على ذلك، وإنما نمنع ذلك عند عدم القرائن لما تقدم من الأدلة، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان مدلول الأمر المفرد أخذ في بيان الأمر المكرر، فقال:

[حكم الأمر إذا تكرَّر لفظه واتحد معناه]

وإنْ أتَى الأمرُ وقــــد تكرَّرَا واتفَقَ المعـــــنَى فلا تكَرُّرَا
وقال قـــــومٌ: إنَّـــــه مكَرَّرُ ما لـــــم تكُنْ قــرينَةٌ تُغَيِّرُ
وقيلَ: إنْ كـــــانَ هنَاكَ نَسَقُ كُرِّر والأَضْعَفُ منها الأسْبَقُ
إذْ أصْلُهُ الوجُوبُ في الحَالَيْنِ ولا دَليـــلَ لسِوَى هـــذينِ
وإنْ يكُـــنْ محتمِلَ التأكيدِ فـــإنَّه مخـــالفُ التَّقْـــعِيد
وإن يكُـــــنْ مقـــترنًا بعطْفِ يزدادُ ضعفًا فوْقَ ذاكَ الضعفِ

إذا تكرر الأمر فإما أن يتفق المأمور به كصَلِّ ركعتين صَلِّ ركعتين، وإما أن يختلف المأمور به نحو صل ركعتين صل أربع ركعات، فإن اختلف المأمور به فكلا الأمرين واجب اتفاقًا، وإن اتفق المأمور به ففي وجوبهما معًا مذاهب:

أحدها: أن الواجب هو الأمر الأول، وأن الثاني تأكيد له، وهذا معنى قول الناظم: (واتفق المعنى فلا تكرُّرا) والمراد بالمعنى في قوله هو متعلق الأمر، والمراد بنفي التكرر في قوله هو نفي تكرر الوجوب؛ وذلك أنه لما كان الوجوب بالأمر الأول وكان الثاني تأكيدًا له، نزله منزلته، فنفى عنه التكرُّر، والمراد نفي حكمه.

المذهب الثاني: أن كلا الأمرين واجب، فيجب الامتثال لكل واحد منهما، فالواجب في قول القائل: صل ركعتين صل ركعتين أربع ركعات، وجوب كل ركعتين بالأمر إلا إذا صرفته عن ذلك قرينة، والقرينة إما عقلية كاقتل زيدًا اقتل زيدًا، فإن العقل يأبى تكرر القتل، فهو قرينة في أن الثاني تأكيد للأول، وأما شرعية نحو: صم اليوم صم اليوم، وأعتق عبدك أعتق عبدك، فإن الشرع لم يجعل في اليوم الواحد صومين، ولم يجعل للرقبة الواحدة عتقين، وإما عادية وذلك أن يُعلم من أحد عادة في تكرير الكلام، فإن تكراره يحمل على عادته، وإما حالية نحو قول السيد لعبده: اسقني ماء اسقني ماء، فإن المعلوم من حال الآمر أنه لم يرد تكرر السقي وإنما كرر الأمر تأكيدًا لتعجيل الامتثال، وإما أن تكون القرينة تعريفًا، وذلك أن يعاد الأمر الثاني لتفهم المأمور وتبيين المطلوب منه مخافة أن لا يكون فهمه من الأمر الأول، وقد تجيء القرينة لفظية، وذلك نحو صل ركعتين صل الركعتين، إذا المعلوم أن الركعتين الأخيرتين هما الركعتان الأوليان بقرينة أل، وهي لفظ كما ترى.

المذهب الثالث: الوقف عن حمل الثاني على التأكيد وعن حمله على التأسيس، قالوا تكرار الأمر يحتملها معًا، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فوجب التوقف.

المذهب الرابع: أنه إذا أعيد الأمر الثاني بالعطف فالأمر الثاني غير الأول، فيجب امتثالهما معًا لما بين المتعاطفين من التغاير، ولأن التأكيد مع العطف أمر لم يعهد، فوجب حمله على التأسيس.

قال المصنف: والأضعف من هذه المذاهب الأول، وهو القول بأن المأمور به لا يتكرر مع تكرار الأمر، وحمل الأمر الثاني على التأكيد للأمر الأول، واعتلُّوا بأن الأصل براءة الذمة والتأكيد محتمل، والتأسيس محتمل أيضًا، فأسقطنا الوجوب بالأمر الثاني لاستصحاب براءة الذمة، فحملناه على التأكيد. وأشار إلى الرد عليهم بقوله: (إذ أصله الوجوب..) إلى آخره.

وحاصل الرد عليهم أن حكم الأمر هو الوجوب حقيقة لما تقدم من الأدلة، وأن هذا الحكم لا يفارقه، كان مفردًا أو مكررًا إلا بدليل، ولا دليل لغير الوجوب في الحالين، أي في الأمر الأول والثاني، إذ ليس تكراره دليلاً على انتقاله عن حكمه الأصلي الثابت بالدليل القطعي، وكون التكرار محتملاً للتأكيد فهو احتمال لا يكفي أن تترك الحقائق لأجله، وأيضًا فالتأكيد اللفظي قليل الدوران في كلام العرب، فقلما يؤكدون زيدًا بلفظه، فإن أرادوا تأكيده أكدوه بالنفس أو العين. وبقلة دورانه في ألسنة العرب يغلب في الظن أنه غير مراد؛ فإن وجد بين الأمرين عطف، نحو: صل ركعتين وصل ركعتين، ازداد الحمل على التأكيد ضعفًا فوق ضعفه الأول؛ لأن ما بعد العاطف مغاير لما قبله، إذ لا يصح أن يعطف الشيء على نفسه، فلا تقول: جاء زيد وزيد، إلا إذا كان زيد الثاني غير الأول، نعم إذا اختلف اللفظان جاز العطف وإن اتحد المعنى تنزيلاً للثاني منزلة التفسير الأول، نحو ﴿ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ ﴾ [الفرقان/ ٥٣] وإذا لحظت ما بين المتعاطفين هنا رأيت المغايرة موجودة فيهما قطعًا، فإن المفسِّر

غير المفسَّر، واللفظ الثاني غير الأول، وباعتبار هذه المغايرة جاز العطف. وما نحن بصدده هو شيء غير هذا.

لا يقال: إن الخاص بعض العام وشيء منه، وصح عطفه عليه، ولا مغايرة بينهما، نحو قوله تعالى ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة/ ٢٣٨] لأنا نقول: إن الخاص الذي عطف على العام هو غير العام المعطوف عليه، وذلك أن خصوصيته بالذكر وعطفه على ما قبله دليل على أن المراد بالعام هو ما عدا هذا المعطوف، فصح التغاير بهذا الاعتبار، وبهذا كله تعرف ضعف القول بالوقف أيضًا؛ إذ لا محل للتوقف مع هذه الأدلة، وبه أيضًا تعرف أن المختار عند المصنف إنما هو القول الثاني، وهو أن الحكم يتكرر بتكرر الأمر إلا مع قرينة تصرفه عن ذلك، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان أحكام الأمر ختم مبحثه بخاتمة فيها بيان عدم صحة تعاقب الأمر والنهي على شيء واحد، فقال:

[خاتمة: لا يصلح تعلق الأمر والنهي بشيء واحد من جهة واحدة]

والشـــيءُ لا يصِحُّ أن يُعلَّقَا ... أمرٌ ونهـــيٌ فيهِ حيثُ اتَّفَقَا
لكنْ إذَا ما اختلفَ المَحَـــلُّ ... فـــإنَّه حينئذٍ يُحَـــلُّ

أي لا يصح أن يكون الشيء الواحد مأمورًا به منهيًّا عنه من جهة واحدة، فلا يصح أن يقال: صَلِّ الظهر لا تصل الظهر، لما فيه من التناقض ولما يترتب عليه من عبث الآمر، لكن إذا كان للشيء الواحد جهتان صح أن يتعلق به الأمر والنهي تعلق كل واحد منهما بجهة، فيرتفع المحذور من التناقض، والعبث لاختلاف الجهتين، وهذا معنى قوله لكن: (إذا ما اختلف المحل..) إلى آخره، أي لكن يصح تعلق الأمر والنهي إذا اختلف محلهما باختلاف جهتي التعلق، وذلك نحو الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنها مأمور بها من حيث إنها صلاة منهي عنها من حيث إنها في الأرض المغصوبة، وإذا ورد عن الشارع ما هو كذلك فهل يكون فاعله ممتثلاً بفعل ما أمر به، ويسقط عنه القضاء بذلك، وإن كان عاصيًا في ارتكاب ما نُهي عنه في أدائها؟ قال الجمهور من الأشعرية والنظَّام من المعتزلة وبعض أصحابنا: إنه يكون بفعل ذلك ممتثلاً، وهو مثاب على امتثاله ما أمر به، ومعاقب على استعماله ملك الغير. وقال أحمد وأكثر المتكلمين والزيدية والظاهرية وبعض أصحابنا: لا يكون بذلك الفعل ممتثلاً وإن عليه إعادة ما أمر به. وقال الباقلاني: إنه لا يكون بذلك ممتثلاً، ويسقط به التكليف أي إذا فعل ما أمر به من جهة ونهي عنه من جهة، فلا يكون بذلك الأمر ممتثلاً حيث صحبته المعصية، لكن يسقط به التكليف عنه فلا يلزمه قضاء. واحتج على أنه غير ممتثل بما سيأتي من الحجج لقول أحمد ومن معه، واحتج على سقوط التكليف عنه بذلك بإجماع المسلمين على ترك أمرهم الظَّلَمَةَ بإعادة الصلاة التي صلوها في الأمكنة المغصوبة حال مطالبتهم برد المظالم.

قلنا: إجماع المسلمين على ترك مطالبتهم بالإعادة لما صلوه في الدور المغصوبة لكون الصلاة أمرًا خاصًّا بالمصلي في نفسه، وهو المخاطب بها، وعليه أن يسأل عن صحتها وفسادها، على أن المسلمين لا يلزمهم تغيير ما لم يصح معهم من المناكر. وغَصْب الظَّلمة للدُّور لا يلزم أن يكونوا قد صلوا فيه الفرائض، فلذلك تركوا الأمر بإعادتهم لها، ومطالبتهم برد المظالم أمر جلي لا يلتبس بهذا، والله أعلم.

واحتج أهل القول الأول، وهم القائلون بالصحة والامتثال من الجهة التي تعلق بها الأمر والعصيان من الجهة الأخرى، بأنه يقطع بطاعة العبد وعصيانه حيث أمره سيده بالخياطة ونهاه أن يفعلها في مكان مخصوص لأجل الجهتين. وأجيب بأنه لا نسلم ما قطعتم به من أن العبد يوصف بأنه مطيع وعاص، إلا حيث قال له سيده: خِطْ هذا الثوب وامتنع من الإقامة في المكان الفلاني، فإنه إذا كان طالبًا منه الخياطة من دون أن يقيدها بمكان دون آخر وطالبًا للامتناع من المكان المخصوص، فإذا لم يمتنع من ذلك المكان وخاط فيه الثوب فلا إشكال أنه قد أطاع بفعل الخياطة؛ لأن سيده لم يقيد فعلها بمكان دون آخر، وعصى بدخوله ذلك المكان، فيوصف ها هنا بأنه مطيع من وجه، عاص من وجه، وأما لو أمره سيد بخياطة الثوب ونهاه أن يخيطه في مكان مخصوص، فإنه إذا خاطه في ذلك المكان لم يكن مطيعًا بتلك الخياطة، بل تكون معصية محضة بلا إشكال، وهذه الصورة هي نظير مسألتنا لأن الله تعالى أمر بالصلاة ونهانا أن نفعلها في تلك الأمكنة

المغصوبة، فإذا فعلناها فيها كانت معصية محضة بلا إشكال، بخلاف ما لو أمرنا بالصلاة على الإطلاق، ولم ينهنا عن تأديتها في المكان المغصوب، لكن نهانا عن دخوله والإقامة فيه على الإطلاق، فكان يلزم أن نكون مطيعين بالصلاة لأنَّا قد أديناها كما أمرنا، عاصين بالإقامة، انتهى.

واحتج أحمد ومن قال بقوله بأن الأكوان في الدار المغصوبة معاص، ومن المحال أن يكون العبد مطيعًا بنفس ما هو به عاص؛ لأن ذلك كاجتماع الضدين. قال صاحب المنهاج: وهذا القول هو الصحيح عند أهل البيت لما ذكروه، ولأنها لو صحت الصلاة في الدار المغصوبة لأجل الجهتين المذكورتين لصح صوم يوم النحر، لأنه يكون طاعة من حيث كونه صومًا ومعصية من حيث كان في يوم النحر والإجماع على أنه لا يصح، انتهى.

وهنا تفريعات على هذه المسألة:

أحدها: أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن صلاة المطالَب بالدَّيْن كالصلاة في الأرض المغصوبة، وذلك إذا كان وقت الصلاة متسعًا بعد لأنه مأمور بقضاء الدين، ومنهي عن التمادي به وعن الاشتغال بغيره إلا بفرض يقاومه تضييقًا فصلاته مع سعة وقتها مأمور بها من حيث كونها صلاة منهي عنها من حيث إنها مانعة من قضاء الدَّين. قال صاحب المنهاج: ولنا عليه سؤال وهو أن نقول إنه يمكن الفرق بين المسألتين، بأن يقال: إنَّا لا نسلم أنه في حكم المنهي عن

أفعالها هنا؛ لأنها ليست متعينة في المنع من قضاء، لأنه ينفك من قضاء الدين لا إلى فعل أو إلى فعل غيرها، فلا وجه للحكم بأن أفعالها معصية.

وثانيها: أن من توسط زرع غيره تعديًا أو دخل في الدار المغصوبة، وأولج فرجه في محرم أو نحو ذلك، فلا شك أنه مأمور بالخروج مما دخل فيه ومنهي عن الإقامة عليه، فعليه أن يتحرى للخروج أسهل الطرق، ولا شيء عليه فوق ذلك إذا تاب هنالك، لكن عليه غرم ما أتلف، وإنما نفينا عنه الإثم مع أن مروره في الأرض المغصوبة ونحوها منهي عنه، لتعذر امتثال الأمر إلا بارتكاب ذلك، فأبحنا له ذلك الارتكاب دفعًا للضرورة وعملاً بسهولة الحنفية السمحة، هذا كله إذا كان خروجه عن توبة، وذهب أبو هاشم إلى أنه عاص في حال خروجه؛ لأنه فيه متصرف في ملك الغير. قال صاحب المنهاج: وخطَّأه الأصوليون في ذلك. قال الجويني: لقد أكثر الأصوليون من الكلام في تخطئته، والرجل ممن لا يُقَعْقَعُ خَلْفَهُ بِالشِّنَان[1]، وتأول له بأنه يعني أن حكم المعصية مستصحب حتى ينفذ. قال صاحب المنهاج: ولعل أبا هاشم في ذلك يقول بأنه بدخوله ألجأ نفسه إلى التصرف في ملك الغير في حال توبته فعليه عقاب ذلك الإلجاء مع عقاب المعصية، يعني فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة بسبب تصرفه، وهي عقوبة إلجائه نفسه في الابتداء إلى التصرف في الغصب عند التوبة. انتهى.

(١) لا يُقَعْقَعُ خَلْفَه بالشِّنان: العبارة مثل يُضرب لمن لا يفزع من حوادث الدهر، ولا يروعه ما يعرض له. والقعقعة: صوت تحريك الشيء الصلب على مثله. والشّنان: جمع شَنّ، وهي القِرْبة اليابسة، كانت تحرك مع غيرها لحث الإبل على السير. (م).

وهو توجيه حسن، ولا يخرج عن دائرة الرأي، وإن كان ما قدمت لك هو الصحيح، والله أعلم.

وثالثها: أن من توجه عليه أمران مستويان في التضييق فله في الامتثال أن يبدأ بأيهما شاء، ولا يكون في فعل أحدهما منهيًّا بسبب وجوب الآخر عليه، وذلك كما إذا طالبه خصمان برد ودائعهما، وكانت الودائع في مكانين مستويين في القرب، ولا ضرر في تأخير أحدهما دون الآخر، فله أن يبدأ بأيهما شاء، أما لو كان وديعة أحدهما أقرب من وديعة الآخر، أو على أحدهما ضررٌ في التأخير دون الآخر، فعليه أن يبدأ بالأقرب وبصاحب الضرر، لأن فرض الرد إليهما أضيق، وهو معنى كلام أصحابنا - رحمهم الله تعالى - لا تترك فريضة حاضرة لفريضة غائبة، فإن اشتغل بالأوسع وترك الأضيق توجه إليه في فعله ذلك ما قيل في التفريع الأول، والله أعلم.

ذكر النهي وبيان حقيقة النهي

وهو في اللغة: المنع، وعرفوه في الاصطلاح بتعاريف منها صحيح ومنها مزيف، واختار المصنف تعريفًا موافقًا لغرضه، فقال:

والنَّهْيُ أنْ يُطلبَ كفُّ مِنْ سِوى ... خَالِقِنَا ولفظُ ذَا الحـــدِّ احتَوى
فَدخلَتْ فيه حقَـــائقُ الصِّيَغْ ... كذا مجازُهَا ومِنْ نَقــدٍ فَرَغْ
فنَحوُ لا تفْعَـــلْ حقيقةٌ ومَا ... نحوُ نهــيتُكُم مجــازٌ عُلِمَا

عرف النهي بأنه طلب كف عن الفعل، وذلك الطلب متوجه إلى غير خالقنا ﷻ، فإن طلب الكف من خالقنا ﷻ دعاء لا نهي، وذلك نحو ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران/ ٨] ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ﴾ [البقرة/ ٢٨٦] ولا يشترط في تسمية النهي نهيًا أن يكون الناهي مستعليًا على الأصح، كما لا يشترط ذلك في تسمية الأمر أمرًا على الأصح أيضًا؛ فلذا أسقطه المصنف، والمراد بالطلب في تعريفه هو ما يشمل الطلب الجازم وغيره، والمراد بالكف هو الإمساك عن الفعل، وهذا الحد الذي ذكره الناظم أحاط بجميع معاني النهي، ودخلت فيه صيغ النهي حقائقها ومجازها، وسلم من النقود[1] الواردة على سائر الحدود، فأما حقائق الصيغ في النهي فهي نحو: لا تفعل، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء/ ٣٢]، لا تشرب الخمر، وإنما كانت هذه الصيغة حقيقة في النهي لأنها موضوعة له واستعمالها فيما وضعت له حقيقة، وأما الصيغة المجازية فنحو نهيتكم عن كذا، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء/ ٢٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة/ ٣] ونحو ذلك، وإنما كانت هذه الصيغ مجازًا في النهي لأنها موضوعة للإخبار واستعمالها في النهي استعمال لها في غير ما وضعت له، وهذا شأن المجاز، وقد يرد النهي بالإشارة إلى ترك الفعل، وبالإعراض عن الفعل ونحو ذلك.

(١) النقود: جمع النقد، وهي هنا بمعنى العيوب. (م).

حاصل ما في المقام أن طلب الكف عن الفعل قد يحصل بصيغته الموضوعة له وبغيرها، وذلك الغير قد يكون لفظًا وقد يكون غير لفظ، ويسمى الكل نهيًا، والله اعلم.

ولما فرغ من بيان حقيقة النهي شرع في بيان حكمه، فقال:

[حكم النهي التحريم والفور والدوام]

وحُكْمُهُ التحـــريمُ والدَّوامُ والفَورُ كَيـْـلاَ يُفعلَ الحرامُ

ما لم يكنْ ثَمَّ دليلٌ اقتضَى خلافَ ما ذكرتُهُ فيما مَضَى

وقـــال قـــومٌ هـــو للتكرِيهِ حقيـــقة كَرَاهَةِ التنـــزيهِ

ووقفَ البعـــضُ عن التعيينِ بزعمِهِمْ لعـــــدم التبيينِ

وقيـــلَ باشـــتراكِهِ بينهما وأرجحُ الأقـــوال ما تقدَّمَا

حكم النهي: تحريم المنهي عنه والدوام على الكف عنه ووجوب تعجيل الامتثال، إلا إذا دل دليل على إرادة غير ذلك، فإنه يصرف إلى ما اقتضاه الدليل، فأما التحريم فإنما ثبت له بأدلة خارجة عن حقيقته.

أما حقيقية فتحتمل التحريم وغيره، وتلك الأدلة هي الأدلة المذكورة في باب الأمر الدالة على أن حكم الأمر الوجوب حقيقة، فإن النهي هو أمر بالكف

عن الفعل، لكنه زاد على الأمر باقتضائه الفور والدوام، واقتضاؤه ذلك لا يخرجه عن كون الامتثال فيه واجبًا لتلك الأدلة.

وأما الدوام فهو الاستمرار على ترك الفعل، وإنما كان النهي يقتضي ذلك لأن فاعل المنهي عنه في أي وقت من الأوقات من بعد وورد النهي فاعل لما طلب منه الكف عنه، وفاعل ذلك لا يكون ممتثلاً، وعلى ذلك جمهور الأصوليين، وخالفهم الفخر الرازي وجعله كالأمر في أنه لا يجب فيه تكرار الإنهاء عنه في كل وقت، بل إذا تركه في الوقت الذي يلي النطق بالنهي فقد امتثل، وإن فعله بعد ذلك الوقت لم يخرج عن الامتثال بفعله بعد أن كف عنه مرة.

وحجته أن القائل إذا قال: لا تفعل كذا، فكأنه قال: كف عن هذا الفعل، فالمطلوب إنما هو الكف، فإذا كف عنه عقيب الأمر بالكف فقد فعل الكف، وهو المطلوب، ومن فعل المطلوب فقد امتثل على ما يقتضيه إطلاق اللفظ، فلا يجب كف آخر في الوقت الثالث والرابع إلا لقرينة تقتضيه، ولأن النهي عن الفعل أمر بفعل ضده، فكما أن الأمر المطلق لا يقتضي تكرار الفعل كذلك النهي.

وأجيب بأنه لا شك أن المطلوب بالنهي مع الإطلاق أن لا يكون للمنهي عنه حالة وجود، فمتى أوجده فقد خالف الناهي، حيث نهاه أن لا يجعل له حالة وجود، فجعل له حالة وجود وهذه مخالفة لما طلب الناهي بلا إشكال فلا امتثال، والمطلوب في لفظ الأمر ثبوتها أي ثبوت حالة وجود للمأمور به، فمتى ثبتت فقد

امتثل، وإن لم يتكرر فقد ظهر الفرق بين الأمر والنهي، فبطل ما زعمه الرازي من الجمع بينهما، وأما اقتضاء النهي الفور فهو أنه لو لم يقتض الفور لجاز أن يرتكب ما نهي عنه بعد النهي. وهو باطل لأن فاعل ذلك النهي لا يكون ممتثلاً، وهذا معنى قوله: (كيلا يُفعل الحرام).

واعلم أن جميع ما ذكرته من أحكام النهي إنما هي ثابتة له عند عدم الدليل الصارف عن إرادتها أو إرادة بعضها، فإن دل الدليل على شيء من ذلك صرف النهي إليه، ولذا ورد النهي لغير التحريم، فمن ذلك: التكريه نحو ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البقرة/ ٢٦٧] والمراد بالخبيث الردي، وبالإنفاق التصديق.

والإرشاد نحو ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة/ ١٠١] والفرق بينه وبين الكراهية هو أن المفسدة المطلوب درؤها في الإرشاد دنيوية، وفي الكراهية أخروية، نظير ما مر في الفرق بين الإرشاد والندب في الأمر.

والدعاء نحو ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران/ ٨].

وبيان العاقبة نحو ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ [آل عمران/ ١٦٩] أي عاقبة الجهاد الحياة لا الموت.

والتقليل والاحتقار، ومثل لهما بقوله تعالى ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [طه/ ١٣١] أي فهو قليل وحقير بخلاف ما عند الله.

والإياس نحو ﴿لَا تَعۡتَذِرُواْ ٱلۡيَوۡمَ﴾ [التحريم / ٧].

قال البدر - رحمه الله تعالى: واختُلف في نهي الله تعالى: هل فيه تأديب أم كله زجر؟ والأصح قول ابن عباس أنه زجر كله. وزعم بعض أنه كالأمر، وأما نهي الرسول ﷺ ففيه التأديب والزجر، انتهى.

وإذا تأملت المقام مع ما مر من تمثيلنا للنهي في الإشارة وغيره عرفت أن نهي الله يرد لغير الزجر أيضًا، ثم إن البدر - عفا الله عنه - قد مثل لمجيء صيغة النهي للإرشاد وغيره بآيات قرآنية، فلينظر الجمع بين ما صححه ها هنا وبين ما مثل به هنالك، والله أعلم.

ويرد النهي لغير الدوام إذا دل دليل على ذلك، وذلك نحو قول القائل: لا تخرج فإن الأسد على الباب، فالتعليل بكون الأسد على الباب دليل قاض على أن النهي عن الخروج إنما هو لأجل هذه العلة، وأنه إذا زالت العلة ارتفع النهي، ومنه نهي الحائض عن الصلاة.

حاصل ما في المقام أن النهي ها هنا اقتضى الدوام بحسب التعليل ليس إلا، وكذا القول في النهي المقيد بشرط نحو: لا تصعد السطح إن كان فيه فلان، أو وقت نحو: لا تصم يوم النحر، فإن النهي في الصورتين يقتضي تكرار الكف عن المنهي عنه عند حصول القيد، ولا يقتضيه عند عدمه، هذا مذهب الجمهور.

واحتجوا بأن النهي يقتضي بوصفه الدوام، فالتقييد بالشرط لا يخرجه عن وضعه الأصلي، أي لا يكفي أن يكون دليلاً يصرف النهي عما وضع له إلى غيره، وذهب أبو عبد الله البصري وصححه الحاكم إلى أن النهي المقيد يفيد المرة الواحدة ولا يفيد الدوام، فإذا قال القائل: لا تصعد السطح إن كان فلان فيه لم يفد ذلك في كل مرة يكون ذلك الفلان فيه، بل إذا ترك مرة فقد امتثل. قال صاحب المنهاج: لكن الأقرب أن أبا عبد الله يجعل تلك المرة متعينة في أول مرة يكون ذلك الفلان على السطح، فإذا تجنب الصعود في تلك الحال فقد امتثل ولا يلزمه بعد تلك المرة أن يترك الصعود؛ لأنه قد امتثل، وأما لو صعد أول مرة وهو فيه فقد خالف ما نهي عنه حينئذ.

واحتج أبو عبد الله البصري بأن السيد إذا قال لعبده: لا تخرج من بغداد إذا جاء زيد، أفاد مرة واحدة، وإذا قال: لا تخرج من بغداد، وأطلق القول، أفاد المنع من الخروج على التأبيد. قلنا: لا فرق بين الصورتين في اقتضاء الدوام على حسب ما مر، لكن النهي المطلق يقتضيه دائمًا، والمقيد يقتضيه بحسب ما قيد به، قال صاحب المنهاج: والأقرب أن الشرط إن تضمن التعليل اقتضى الدوام، نحو: لا تدخل الحمَّام إن لم يكن معكم مُسَتِّر، فإنا نفهم أن العلة فيه كراهة كشف العورة، فيستمر ذلك مهما حصلت العلة، وإن لم يفهم منه معنى التعليل كلا تدخل المسجد إن كان زيد في الدار، اعتمد على ما فهم من مقصد الشارط، فإن لم يفهم شيئًا فالظاهر الدوام كالمطلق، إذ تقديره لا يكون لدخول

المسجد وجود وزيد في الدار، فهذا يقتضي عموم الأوقات، فكذلك ما هو في معناه، قال: وهذا التفصيل عائد إلى تصحيح ما قاله الأكثر من أنه للدوام إلا لقرينة، انتهى.

وقد يقتضي النهي عدم الفورية أيضًا بدليل على ذلك، نحو: لا تصم يوم النحر، فإن النهي عن الصوم لا يكون قبل يوم النحر، فيجوز الصيام إلى حضوره، ومثل هذا كثير، ثم اعلم أن ما قدمته لك من أن حكم النهي التحريم إلا الدليل يصرفه عن ذلك هو مذهب الجمهور، وقال قوم: هو حقيقة في التكريه عند الإطلاق، ولا يدل على غيره إلا بقرينة، والمراد بالتكريه ها هنا كراهة التنزيه لا كراهة التحريم، فقوله في النظم: (كراهة التنزيه) احتراز مما قد يتوهم من اصطلاح الحنفية في المكروه من أنه مشترك بين المكروه كراهة تحريم وبين المكروه كراهة تنزيه على حسب ما يأتي في الحكم. قال صاحب المنهاج: وأظن أهل هذا القول - أي بأن النهي حقيقة في التكريه - هم القائلون بأن صيغة الأمر في أصل وضعه للندب فقط ولا يفيد الوجوب إلا لقرينة، وقال قوم بالوقف، قال صاحب المنهاج: وهم المتوقفون في لفظ الأمر.

أقول: وسبب توقفهم هو أنهم زعموا أن النهي محتمل للتحريم وللتكريه ولغيرهما، ولا دليل يعين واحدًا من هذه الاحتمالات دون الآخر، فوجب التوقف، وقال قوم: هو مشترك بين التحريم والتكريه، بمعنى أنه وضع لكل واحد منهما على حدة، فاستعماله في كل واحد منهما حقيقة ولا يحمل على واحد

منهما على الإطلاق إلا بقرينة، فإن وردت قرنية تدل على إرادة أحد الحكمين حمل عليه، وإلا فالوقف.

وأرجح الأقوال كلها هو ما قدمته لك آنفًا، وبما ذكرته من الأدلة عليه تعرف تضعيف ما عداه من الأقوال، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حقيقة النهي وبيان حكمه أخذ في بيان ما يدل عليه النهي التزامًا، فقال:

[النهي لا يدلُّ على فساد المنهيِّ عنه، وقيل: يدلُّ]

والنَّهْـــيُ ليسَ يُستَدَلُّ منهُ على فســـادِ ما نُهِينا عنهُ
وقيلَ يُســـتدلُّ والبعضُ يَدلّ إن كانَ ذَا النهـــي لذاتِهِ جُعِلْ
وإن يكـــنْ لصفةٍ فيه فلاَ لهُ بوَطْء حائضٍ قد مثَّـــلا

اختُلف في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على مذاهب، سنذكرها إن شاء الله تعالى، وهذا الخلاف إنما هو في الأمور الشرعية إذا نهي عنها، وذلك نحو الواجب إذا نهي عنه في بعض المواضع كصلاة الحائض، والمندوب كصوم يوم النحر، فإن الصوم في الجملة مندوب إليه، ونهي عنه في نحو ذلك اليوم، والمباح كبيع الحاضر للبادي، فإن البيع في الجملة مباح ونهي عنه في مثل هذه الصورة، وليس الخلاف في النهي عن الأمور الغير الشرعية كالنهي عن الزنا وعن شرب

الخمر وأكل الميتة ونحو ذلك، فإن هذه الأمور قبل النهي لم يرد فيها شرع، فحالتها قبل التحريم ليست بشرعية، وكذا ليس الخلاف في أن النهي لا يستفاد منه فساد المنهي عنه أصلاً، فإن القائلين بأن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه يعترفون بأنه يدل على ذلك في بعض الصور، وإن القائلين بأنه يدل على فساد المنهي عنه يسلمون أنه في بعض الصور لا يدل على ذلك، وإنما الخلاف في أنه هل الأصل في النهي هو الدلالة على فساد المنهي عنه أم لا.

حاصل المقام أن القائلين بأن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه إنما ينفون دلالته على ذلك، عند عدم القرينة الدالة على ذلك، فأما إذا قامت قرينة على شيء من أفراد النهي أنه يدل على فساد ذلك المنهي عنه، فإنهم يسلمون دلالته على ذلك لتلك القرينة، ويجعلونه كالمستثنى من قاعدة النهي، وكذا القائلون بأن النهي يدل على فساد المنهي عنه، فإنهم يقولون بذلك عند عدم المانع عن دلالته على ما ذكر، فإن وجد المانع لذلك في شيء من أفراد النهي سلموا أن ذلك الفرد بعينه لا يدل على فساد المنهي عنه لذلك المانع، وجعلوه كحكم المستثنى من قاعدتهم في النهي، هذا تحرير المقام فاشدد به يدك، فإنه مهم جدًّا ولا تكاد تجده، فإن قيل: إن جعل النهي عن الزنا لا يدل على فساد المنهي عنه؛ لكون الزنا لم يرد فيه النهي عنه شرع غير مسلم لأمرين: أحدهما: أن أصحابنا - رحمهم الله تعالى - يحرمون تزويج المزني بها، لمن زنا بها وما ذلك إلا أنه نهي عن الزنا بها، ففسد عليه. وثانيهما: أن الزنا محرم في جميع الشرائع،

فهو أمر شرعي، فالنهي عنه في شريعتنا نهي عن أمر مشروع. قلنا عن الأول: إن أصحابنا - رحمهم الله تعالى - إنما حرموا نكاح المزنية على من زنا بها لأدلة غير النهي عن الزنا، كحديث عائشة والبراء ابن عازب وغيرها، وعن الثاني: إن تحريم الزنا في الشرائع لا ينافي أنه قبل وجود الشرائع ليس فيه حكم شرعي.

حاصل الجواب أن مرادنا بقولنا: إن النهي عن الزنا نهي عن أمر غير شرعي، هو أن الزنا لم يرد فيه قبل النهي عنه حكم شرعي سواء كان النهي عنه في شرعنا فقط أو في جميع الشرائع، فظهر أن الزنا قبل إنزال الشرائع ليس فيه حكم شرعي كغيره من سائر الأشياء، وهكذا القول في ما أشبه الزنا من المناهي، وإذا تحرر لك المقام كما ترى فارجع إلى استماع حكاية المذاهب التي وعدنا بذكرها آنفًا، فاعلم أن الناس اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه، فذهب أبو حنيفة والقاضي وأبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي وبعض أصحابنا إلى أن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه، بمعنى أنه إذا نهينا عن فعل شيء فلا يدل هذا النهي على أن ذلك المنهي عنه لا يعتد به أصلاً، وزاد أبو حنيفة من بين هؤلاء القائلين أن النهي عن الشيء يدل على صحته قائلاً: إنه لا يُتصور النهي عن الشيء إلا بعد وجود ماهيته صحيحة هكذا، ومثل له بصوم يوم النحر، فعنده أن صومها صحيح لكنه غير مقبول لما فيه من النهي عنه، وبنى على كون صومه صحيحًا الاجتزاء بصومه للنذر.

قلنا: لا يلزم من النهي عن الشيء وجود ماهيته صحيحة على وفق ما ذكرتم، وإنما يكفي في النهي عن تصور وجوده بذلك يصح الكف عنه، وبالكف عنه يحصل الامتثال، فبطل ما زعموه من دلالة النهي على صحة المنهي عنه، وبهذا البطلان يسقط القول بالاجتزاء بصوم يوم النحر للوفاء بالنذر، وذهب أحمد والشافعية والظاهرية وكثير من أصحابنا إلى أن النهي يدل على فساد المنهي، وسوغ أبو يعقوب - رحمه الله تعالى - كلا المذهبين، واحتج هؤلاء بأن العلماء لم تزل على الفساد بالنهي عن الربويات والأنكحة وغيرها، وبأن الأمر يقتضي الإجزاء، والنهي نقيضه فيقتضي نقيض الإجزاء وهو الفساد.

وأجيب عن الأول بأنه لا نسلم الإجماع، ومن استدل به فهو بان على مذهبه، وعن الثاني: بأنه لا نسلم كون النهي نقيض الأمر لأنه يقتضي القبح، ونقيض القبح الحسن، والأمر يقتضي الوجوب لا مجرد الحسن سلمنا، فلا يلزم في النقيضين أن تتناقض أحكامهما من كل وجه سلمنا، إن الأمر يقتضي الصحة، فنقيض ذلك أن لا يكون النهي للصحة، لا أنه يقتضي الفساد. انتهى.

وذهب الغزالي والفخر الرازي وأبو الحسين إلى أن النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات دون المعاملات، ودلالته على ذلك شرعية لا لغوية لأن الفساد حكم شرعي لا تعقله العرب، فلا يصح أن يكون مقصودًا لها في وضع النهي، وأما في الشرع فلا إشكال في صحة قصده، واستدلوا على وقوع ذلك شرعًا بأن العلماء ما زالوا يستدلون بالنهي على فساد المنهي عنه.

وأجيب بأنه إنما يصح هذا دليلاً حيث صح أنهم أجمعوا على ذلك، ولم ينقل إجماع واستدلال بعضهم لا يفيد لجواز كونه مذهبًا له، أعني أن النهي يقتضي الفساد، ومع هذا الاحتمال لا يستقيم الاحتجاج، وأيضًا فإن هذا الاستدلال لو سلم دالٌّ على اقتضاء النهي الفساد مطلقًا، فأين دليل اقتضائه الفساد في العبادات دون المعاملات؟! فإن قالوا إن النهي عن العبادات لا يكون إلا لاختلال شرط من شروطها وركن من أركانها، ولا كذلك النهي عن المعاملات. قلنا: إن الفساد حينئذ حاصل باختلال الشرط أو الركن لا باقتضاء نفس النهي له وذهب قوم إلى أنه إن كان النهي عن الشيء لعين ذلك الشيء، فالنهي يقتضي فساده وإن كان إنما نهي عنه لصفة فيه فلا يقتضي النهي فساده، فمثال ما نهي عنه لذاته الكفر وبيع الحُرّ، ومثال ما نهي عنه لصفة فيه كوطء الحائض، والصلاة في الأرض المغصوبة، والوضوء بالماء المغصوب، وفي الإناء المغصوب ونحو ذلك، وهذا معنى قول الناظم: (يدل إن كان ذا النهي..) إلخ، أي وقال البعض: إن النهي يدل على فساد المنهي عنه، إذا كان النهي إنما شُرِّع لذات المنهي عنه لا لصفة فيه، وإن كان إنما نهي عنه لصفة فيه فلا يدل على ذلك، ولا أعلم لهؤلاء حجة على هذا التفصيل، وقيل إن نهي عن الشيء لأجل كون ذلك الشيء ملكًا للغير لم يقتض النهي الفساد، كما إذا باع ملك الغير فَأَذِن المالك ورضي بالبيع لم يفسد البيع، وإن كان إنما نهي عنه لأجل اختلال شرط كبيع الغَرَر[1] اقتضى الفساد.

(١) بيع الغَرَر: بيع ما دخلته الجهالة سواء أكانت في الثمن، أم في المَبِيع، أم في الأجل، أم في القدرة على التسليم. (م).

وأجيب بأنه قد ينهى عن الشيء لأجل ملك الغير، والنهي مع ذلك يقتضي الفساد، كما إذا باع ملك الغير ولم يُجِز المالك، وقيل: إن كان في المنهي عنه توصل إلى إباحة محظور كبيع الخمر والميتة ونحوهما اقتضى النهي الفساد، وإن كان ليس فيه توصل إلى ذلك فلا يقتضي الفساد. وأجيب بأنه إن أردتم بالتوصل إلى تحليل الحرام أن ذلك العقد يترتب عليه تحليل المحرم فهذا غير مسلم، ولو سلم لكان ذلك العقد صحيحًا لا فاسدًا، فأين قولكم باقتضائه الفساد؟ وإن أردتم بأن ذلك العقد لا يترتب عليه إباحة ما حرم فهو متناقض إذ قلتم بأن فيه توصلاً إلى إباحة المحرم ثم قلتم: أن ليس فيه توصل.

وإذا تأملت هذه الأقوال كلها وطلبت الأرجح منها رأيت أن الأرجح هو المذهب الأول، وهو أن النهي لا يقتضي الفساد مطلقًا، وإن اقتضاه في بعض المواضع فذلك إنما هو لدليل خارج عن النهي لا لنفس النهي، والحجة لنا على صحته ورجحانه على سائر المذاهب هي أن معنى كون الشيء فاسدًا أنه لم يقع موقع الصحيح في سقوط القضاء واقتضاء التمليك.

والمعلوم أن المنهي عنه قد يقع صحيحًا كطلاق البدعة[١] والبيع وقت النداء[٢]، فلا يكفي النهي في اقتضاء الفساد، بل لا بد من دليل، إذ لفظ النهي لا يفيده لما ذكرنا من أن المنهي عنه قد يصح.

---

(١) طلاق البدعة: هو أن يطلق الزوج زوجته وهي حائض، أو في طهر جامعها فيه. (م).

(٢) البيع وقت النداء: البيع عند رفع الأذان لصلاة الجمعة، وفي تعلق زمنه بالأذان الأول أو الأذان الثاني خلاف بين العلماء. (م).

ولما فرغ من بيان أحكام النهي وكان المطلق والمقيد نوعًا من الخاص، أخذ في بيانهما وبيان أحكامهما، فقال:

ذكر المطلق والمقيد وبيان حقيقة المطلق والمقيد

ومطـــــلقٌ مَا دلَّ بالشُّـــــيوعِ   في جنسِهِ ببـــــدَلِ الموضوعِ
فمـــــن هُنَا فـــــارقَهُ العُمُومُ   إذ ليسَ فيـــــهِ بـــــدلٌ معلومُ
فإنْ يُقَـــــيَّدْ فَهْـــوَ المقيَّدُ   مثـــــالُه كجَـــــاءَ شيْخٌ أمجَدُ

عرف المطلق بأنه: ما دل بالشيوع في جنسه فـ (ما) أي لفظ جنس شامل لجميع الألفاظ، وقوله: (بالشيوع في جنسه) فصل مخرج لما عدا المطلق من الألفاظ، وأما قوله: (ببدل الموضوع) أي باعتبار بدل المعنى الذي وضع له اللفظ تفسير لقوله: (بالشيوع في جنسه)، وذلك أن لفظ رجل مثلاً دال على كل فرد من أفراد الرجال، بمعنى أنه صادق علي كل واحد منها، وصالح لأن يطلق عليه، وليس دلالته على جميع الأفراد دفعة واحدة وإنما دلالته على ذلك باعتبار شيوع لفظه في جميع الأفراد، وبهذا الاعتبار قد خالف المطلق العموم، والمراد به العام؛ لأن العام إنما يتناول أفراد الموضوع دفعة واحدة على سبيل الجمع والاستغراق لها، وأما المقيد فهو: ما خرج عن ذلك الشيوع، إما بقيد كجاء شيح أمجد، فإن لفظ شيخ مطلق لشيوعه في ذلك الجنس ولصدقه على كل فرد من أفراده، لكن

قوله: (أمجد) قيد مخرج للفظ الشيخ عن ذلك الشيوع، وإما بحسب وضعه الأصلي كالعَلَم، فإنه لا يسمى مطلقًا، وإنما هو مقيد بحسب الوضع الذي وضع له، لأنه وضع لمعين، ولو كان علم جنس مثلاً فإنه لا يكون علمًا إلا باعتبار ذلك التعيين المذكور، ويكتفى في العلم الجنسي بالتعيين الذهني، ومثل العَلَم سائر المعارف؛ إذ ليس من المعارف ما هو مطلق أصلاً، اللهم إلا أن يقال: إن المعرف بأل المشار بها إلى الحقيقة باعتبار وجودها في بعض الأفراد غير معين، كقولك: ادخل السوق، حيث لا عهد في الخارج، ومنه قوله تعالى ﴿وَأَخَافُ أَن يَأۡكُلَهُ ٱلذِّئۡبُ﴾ [يوسف/ ١٣] من قبيل المطلق، فإن المعرف بأل كالنكرة في المعنى، ولذا أعطي بعض أحكام النكرة، كالنعت بالجملة في نحو﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ﴾ [يس/٣٧]، ونحو:

وَلَقْد أَمُرُّ على اللئِيمِ يَسُبُّني

وإن فرق بين النكرة وبين المعرف المذكور بما حاصله أن النكرة معناه بعضٌ غير معين من جملة الحقيقة، وهذا معناه نفس الحقيقة، وإنما تستفاد البعضية من القرينة كالدخول في نحو: ادخل السوق، والأكل في نحو ﴿أَن يَأۡكُلَهُ ٱلذِّئۡبُ﴾[يوسف/ ١٣] فالمجرد وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء، وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان.

واعلم أن ما ذكره المصنف من تعريف المطـلق هو ما مشى عليه ابن الحاجب وتبعه البدر الشماخي – رحمه الله تعالى – حيث عرفا المطلق بأنه: ما

دل على شائع في جنسه، وعلى ذلك مشى صاحب المنهاج، وهو معنى ما ذهب إليه الآمدي، حيث عرف المطلق بأنه: النكرة في سياق الإثبات، وهذه التعاريف كما نرى قاضية بأن النكرة والمطلق شيء واحد، وفرق بينهما ابن السبكي فعرف المطلق بأنه: الدال على الماهية بلا قيد، ثم قال: وعلى الفرق بين المطلق والنكرة أسلوب المنطقيين والأصوليين، وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته: إن كان حملك ذكرًا فأنت طالق، فكان ذكرين، قيل لا تطلق نظرًا للتنكير المشعر بالتوحيد، وقيل تطلق حملاً على الجنس، انتهى.

قال المحلِّي: ومن هنا يعلم أن اللفظ في المطلق والنكرة واحد، وأن الفرق بينهما بالاعتبار إن اعتبر في اللفظ دلالته على الماهية سمي مطلقًا واسم جنس أيضًا، أو مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة، وتعقب هذا التفريق الكمال، فقال: وما جرى عليه ابن الحاجب كالآمدي في تعريف المطلق هو الموافق لأسلوب الأصوليين؛ لأن كلامهم في قواعد أحكام أفعال المكلفين، والتكليف متعلق بالأفراد دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية، بل ويوافق أسلوب المناطقة أيضًا، فإن المطلق عندهم موضوع القضية المهملة لأنه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية، والنكرة قد تكون موضوع الجزئية، وقد تكون موضوع الكلية، والحكم في الجميع متعلق بالأفراد، وأما القضايا الطبيعة التي الحكم فيها على الماهية من حيث هي فقد صرح المناطقة بأنها لا اعتبار لها في العلوم، انتهى.

وبهذا التحقيق الذي ذكره الكمال ههنا تعرف صحة ما مشى عليه المصنف في النظم تبعًا لمن ذكر من المحققين، ولا عبرة بما تعقب به ابن القاسم كلام شيخه الكمال؛ فقد قال البناني في آخر كلام تعقب به كلام ابن القاسم(١) ما نصه: ولا تغتر بما للعلاَّمة سم(٢) مما أبداه هنا من التمويهات وأطال به مما لا طائل تحته من التأويلات. وإنما قال البناني ذلك بعد أن كشف الغطاء عما احتوى عليه كلام ابن القاسم من التمويهات، والله سبحانه وتعالى أعلم.

ولما فرغ من بيان حقيقة المطلق والمقيد شرع في بيان حكم كل واحد منها، فقال:

[حكم المطلق والمقيَّد]

حكمُهَا أن يجري كلُّ واحدِ ... مجرَاهُ في مواضِعِ التَّباعُدِ
وحيثما يتحـــدان في السَّبَبْ ... والحكمِ فالحملُ هناكَ قد وَجَبْ
فيُحمَلُ المطـــلقُ منهـمَا على ... ذِي القيدِ من غيرِ خلافٍ حَصَلاَ
وإن يكنْ حكمُهمَا مُتَّحدَا ... واختلفَ الموجِبُ فالخُلفُ بدَا
فبعضُنا والشـــافِعيُّ حمَلاَ ... وبعضُنا والحنفـــيُّ قـــالَ: لاَ
وقيلَ: إن كان هنـــاكَ جامعُ ... يُحمَلُ أوْ لا فالصوابُ المانعُ

(١) المشهور ابن قاسم.
(٢) يقصد ابن قاسم العبادي. (م).

حكم المطلق والمقيد أن يجري كل واحد منهما في موضعه إذا اختلفا سببًا وحكمًا، فالمطلق يجري في إطلاقه، والمقيد في موضع تقييده، ولا يصح أن يحمل أحدهما على الآخر هاهنا بلا خلاف بين الأصوليين لما بين المطلق والمقيد من التنافي، وذلك نحو قوله تعالى في كفارة الظهار ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة/ ٤] وقوله تعالى في صيام الكفارة ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة/ ٨٩] فإن السبب الموجب للصيام في آية اليمين هو الحنث، والسبب الموجب للصيام في آية الظهار هو الظهار، والحكم فيهما مختلف أيضًا كما ترى، فلا يصح حمل مطلق الصيام في آية اليمين على مقيدة التتابع في آية الظهار، وإنما قال أصحابنا بتتابع الصيام في آية اليمين لقراءة ابن مسعود، فإنه قرأ «فصِيَامُ ثَلاثةِ أيام متَتَابعاتٍ» لا لنفس الحمل على ما في الظهار، وقد جعل البدر - رحمة الله تعالى- الآيتين مثالاً لما إذا اختلف موجب المطلق والمقيد، واتفق حكمهما نظرًا إلى أن الحكم في الموضعين الصيام فأجرى فيه الخلاف الآتي، فيما إذا اتفق حكم المطلق والمقيد واختلف سببهما.

ونحن إنما قلنا باختلاف حكمهما لاختلاف نوعي الصيام، فالصيام في آية اليمين محدود بالثلاثة الأيام، وفي آية الظهار محدود بالشهرين، وباختلاف نوعيه اختلف حكمه تشديدًا وتخفيفًا، فلا يصح حمل مطلقه في التخفيف على مقيده في التشديد، لما يترتب على التشديد من التكاليف الغير المطلوبة في التخفيف. وإن اتحد حكم المطلق والمقيد واتفق سببهما وجب حمل المطلق على

المقيد بيانًا، سواء تقدم أحدهما على الآخر أو تقارنا في الوجود، ما لم يتأخر المقيد حتى يعمل بالمطلق، فإنه يكون حينئذ يكون المقيد ناسخًا لبعض أحكام المطلق. وقيل: إن المقيد إذا تأخر عن المطلق فهو ناسخ له بحسب ما يتناوله، وإن لم يقع بالمطلق. قال البدر: وهذا ليس بشيء لأن التقييد بيان، وأيضًا لو كان نسخًا لكان التخصيص نسخًا لأنه نوع من المجاز مثله، ويلزمهم أن يكون تأخير المطلق نسخًا، لأن التنافي إنما يتصور على الطرفين، انتهى.

وللخصم أن يقول إن كون المقيد بيانًا لا ينافي كونه ناسخًا؛ لأن النسخ بيان تغيير، وأما إلزام أن يكون التخصيص ناسخًا والمطلق إن تأخر ناسخًا فمسلَّم. ونحن نلتزم ذلك إذا انفصل التخصيص عن المخصص والمطلق عن المقيد، فأي محذور في ذلك؟ وأنت إذا تحققت المقام رأيت أن الخلاف فيه لفظي لا معنوي، فالخصم يسمي تقييد المطلق بالمقيد إن تأخر عنه نسخًا، ونحن نسميه بيانًا. ومثالهما إذا اتحدا حكمًا وسببًا نحو قولك: أعتق رقبة عن قتل الخطأ، أعتق رقبة مؤمنة عن قتل الخطأ، فالسبب في الصورتين هو قتل الخطأ، والحكم فيهما عتق الرقبة، فيجب أن يحمل مطلق الرقبة في الصورة الأولى على مقيدها بالإيمان في الصورة الثانية، وسواء ذلك الحكم اتصل المقيد فيه بالمطلق أو انفصل، فمثال ما انفصل قوله ﷺ: «فِي خَمْسٍ مِن الإِبِلِ شَاةٌ»، وفي حديث آخر: «فِي خَمْسٍ مِن الإِبِلِ السَّائِمَةِ[1] شَاة» قال المصنف: إن الحمل ها هنا بلا خلاف حصل بين

(١) السائمة: التي تُرسل للرَّعي ولا تُعلف. (م).

الأصوليين تبعًا لما صرح به بعضهم من حكاية الاتفاق على ذلك، ثم رأيت ابن السبكي نقل الخلاف فيه وأقره عليه شارحه المحلِّي ومُحَشِّيه البناني، وصورة الخلاف الذي ذكره ابن السبكي هو أنه قيل: إن المقيد يحمل على المطلق فيما إذا اتفقا حكمًا وسببًا إلغاء للقيد لأن ذكر المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيده، كما أن ذكر فرد من العام لا يخصصه. وأجاب المحلِّي بالفرق بينهما قائلاً: إن مفهوم القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من العام منه وعكَّر عليه البناني وعزا ذلك إلى ابن القاسم بما نصه: إن فرد العام قد لا يكون لقبًا بل صفة، فيفند بمفهومه ويخصص العام، كما أن فرد المطلق قد يكون لقبًا نحو: أعتق رقبة أعتق زيدًا، فلا يقيد المطلق كما ذكره الشارح أول المسألة، فحينئذ يشكل الفرق المذكور، إلا أن يكون بحسب الأغلب. انتهى.

وأقول: إنه لا يخفى أن الشارع لا يذكر شيئًا عبثًا وإن تقييده إنما ذكره لإرادة ذلك التقييد، فلا يصح إلغاء القيد ولو ألغي لما كان في ذكره فائدة أصلاً، وحمل المطلق على المقيد في موضع الاتحاد ليس تقييدًا بمفهوم الصفة حتى يتطرق عليه ما ذكروه، وإنما هو إجراء المطلق في تقييده مجرى العموم في تخصيصه، فالمقيد بمنزلة المخصص والمطلق بمنزلة العام، فلا إشكال حينئذ، والله أعلم.

وإن اختلف سبب المطلق المقيد واتفق حكمها، فذهب الشافعي وبعض أصحابنا كابن بركة إلى حمل المطلق على المقيد، وإن اختلف السبب إذا اتحد الحكم.

وقال أبو حنيفة وبعض أصحابنا كالإمام ابن محبوب: إنه لا يحمل المطلق على المقيد في مثل هذه الصورة. ثم اختلف القائلون بالحمل هاهنا فقال بعضهم: يحمل المطلق على المقيد نصًّا أي من قبيل اللفظ، سواء وجد جامع بين قضيتي الإطلاق والتقييد أو لم يوجد. وقال بعضهم: إنه يحمل قياسًا أي إذا وجد جامع بين القضيتين حمل المطلق على المقيد، وإن لم يوجد جامع فلا يحمل.

وإن اختلف حكمهما واتفق موجبهما فعلى هذا الخلاف المذكور ها هنا، فمثالهما إذا اتفق حكمها واختلف موجبهما، آيتا الظهار والقتل، فإن الرقبة في كفارة الظهار مطلقة، وفي كفارة القتل مقيدة بالإيمان، فخرج في صفة الرقبة في كفارة الظهار الخلاف المذكور آنفًا، فبعضهم كابن بركة اشترط أن تكون الرقبة مؤمنة حملاً على ما في الرقبة في كفارة القتل، وذهب ابن محبوب إلى عدم اشتراط ذلك إهمالاً للحمل المذكور، وحمل الشافعية عليه قياسًا لحصول الجامع بينهما والجامع عندهم حرمة سببيهما، وهو الظهار والقتل. ومثال ما اختلف حكمهما واتفق موجبهما إطلاق الأيدي في قوله تعالى ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡ﴾ [النساء/ ٤٣] وتقييدها بالمرافق في قوله تعالى

﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة/ ٦] فإن موجب التيمم والوضوء شيء واحد وهو الحدث المعروف، لكن حكمها مختلف، فالتيمم حكم غير الوضوء، فلا يحمل مطلق الأيدي في التيمم على مقيده في الوضوء، وحملته الشافعية بجامع اشتراكهما في السبب، وفي التعبير بالحكم عن التيمم والوضوء تسامح لا يخفى؛ فإن كل واحد من التيمم والوضوء محكوم به لا حكم، لكن وقع هذا التسامح في عبارة بعض الأصوليين. وعبر صاحب المنهاج عن مثل ذلك باختلاف جنسيهما فخرج من التسامح المذكور.

وحاصل ما في المسألة أنه إذا اختلف المطلق والمقيد سببًا وحكمًا فلا يحمل أحدهما على الآخر اتفاقًا، وإن اتفقا سببًا وحكمًا حمل المطلق على المقيد، قيل: اتفاقًا، وحكى بعضهم قولاً بأن المقيد يحمل على المطلق، فألغى المقيد وإن اختلفا سببًا واتحدا حكمًا، أو اختلفا حكمًا واتحدا سببًا، ففيهما ثلاثة مذاهب: أحدها: أن المطلق يحمل على المقيد مطلقًا. وثانيها: أنه لا يحمل مطلقًا، وثالثها: أنه إن كان بينهما جامع حمل المطلق على المقيد قياسًا، وإلا فلا يحمل، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان أقسام الخاص وأحكامه شرع في بيان العام وأحكامه لما بينهما من التضاد والمقابلة، فقال:

مبحث العام وبيان حقيقة العام

العـــــامُ لفْـــظُ دلَّ دَفْعةً على ما لَمْ يكُـــنْ منحصـــرًا فكمُلاَ

خفَّفَ (العامَّ) لضرورة الوزن، وعرفه بأنه: لفظ دل دفعة على ما لم يكن منحصرًا، فاللفظ جنس شامل للعام وغيره من الألفاظ، وقوله: (دل دفعة) فصل أخرج به النكرة في سياق الإثبات كاضرب رجلاً، فإن رجلاً دال على ما يصلح له بطريق البدلية المتقدم بيانها في المطلق، وخرج به أيضًا المشترك؛ فإنه لا يدل دفعة على ما وضع له، وإنما يدل عليه بطريق اعتبار تعدد الوضع، كالعين مثلاً، فإنه لا يدل دفعة واحدة على الباصرة والشمس والذهب إلى آخرها، وإنما يدل على كل واحد من هذه المعاني باعتبار أنه وضع له وضعًا مستقلاًّ فمطلق العين ليس شاملاً لهذه الأشياء دفعة واحدة وهذا هو المراد من نفي العموم عن المشترك، وليس المراد منه أن لفظ المشترك لا يكون عامًّا أصلاً، فإنه يكون عامًّا باعتبار دلالته على أفراد بعض ما وضع له، كهذه عيون فإنه دال دفعة واحدة على غير محصور من أفراد العين التي هي الباصرة مثلاً، فصدق عليه أنه عام.

وقوله: (على ما ليس محصورًا) فصل آخر أخرج به صيغة المثنى وأسماء العدد والجمع المعرف بلام العهد، وما قامت القرينة على أن أفراده منحصرة، فإن صيغة المثنى وإن دلت على الاثنين دفعة واحدة فالاثنان شيء محصور، وأسماء العدد وإن دلت على كثير كمائة وألف، فذلك الكثير منحصر أيضًا. والمعرف

بلام العهد وإن كان لفظه عامًّا كالسموات والأرضين فاللام العهدية دالة على أن مدلوله منحصر، وما قامت القرينة على أن أفراده منحصرة كرأيت رجالاً، وخلق الله سموات وأرضين، فإن العقل قاض بأن المرئي من الرجال عدد محصور وإن فات الرائي ضبطه، وأن المخلوق من السموات والأرضين عدد محصور وهو سبع سموات وسبع أرضين، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حقيقة العام أخذ في بيان ما تتناوله هذه الحقيقة من الألفاظ، وهي الألفاظ المعروفة عندهم بصيغ العام، فقال:

[عموم الجمع واسم الجنس المعروفَين بلام الجنس]

وعمَّ ما عُرِّفَ من جمْعٍ ومِنْ ... جنسٍ إذا لم يكُ عهدٌ قد زُكِنْ[1]

أي عم تعريف العام الجمع المعرف واسم الجنس المعرف، سواء كان تعريفهما بأل كما في قوله تعالى ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [المؤمنون/ ١] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة/ ٣٨] فإن حكم الوصف في العموم حكم الجنس أو عرفًا بالإضافة، كما في قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ [النساء/ ١١] ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النور/ ٦٣] هذا كله إذا لم يكن تعريفهما إشارة إلى عهد، فإن كان إشارة إلى عهد كرأيت رجالاً فأكرمت الرجال، و ﴿أَرۡسَلۡنَآ

(١) زُكِنْ: عُلِمَ أو ظُنَّ بمنزلة اليقين. (م).

﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا . فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل / ١٥-١٦] فلا عموم فيهما لأن العهد قرينة الخصوص.

وكذا كل قرينة دلت على إخراج صيغة العام عن العموم واستعمالها في الخصوص، كرأيت الرجال، ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل / ٢٣] فإن العقل قاض بامتناع رؤية كل الرجال، وباستحالة إتيانها من كل شيء كما هو معلوم بالضرورة. والحجة على أن الجمع المعرف من صيغ العموم أن العلماء لم تزل تستدل بقوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ [النساء/ ١١] ونحوها على العموم واستدل عمر -رضي الله تعالى عنه - على أبي بكر في منع قتال أهل الردة بعموم قوله ﷺ: «أُمرتُ أنْ أقاتلَ النَّاسَ حتَّى يقُولُوا لا إلهَ إلا الله» واستدل أبو بكر رضي الله عنه بعموم قوله ﷺ: «الأئمةُ مِنْ قُريشٍ» حين قال الأنصار: منا أمير، ومنكم أمير، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عمومه أحد. واستدل أبو بكر رضي الله عنه أيضًا بقوله ﷺ: «نَحنُ معاشِرَ الأنبيَاءِ لا نُوْرَثُ» ولم ينكر الاستدلال به أحد من الصحابة، فكان إجماعًا على أن الجمع المعرف عام بحسب ما يصلح له لفظه. وأيضًا فإن الجمع المعرَّف يصح الاستثناء منه فنقول: جاء المسلمون إلا زيدًا، وصحة الاستثناء من الشيء دليل عمومه. ورُدّ بأن المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة إلا واحدًا، واسم علم نحو كسوت زيدًا إلا رأسه، أو مشارا إليه نحو صمت هذا الشهر إلا يوم كذا، وأكرمت هؤلاء الرجال إلا زيدًا، فلا يكون الاستثناء دليل العموم.

وأجيب أولاً: بأن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عامًّا لكنه تضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء، وهو جميع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع. وثانيًا: بأن المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ نفسه وأصله، لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة، فاندفع ما قيل إن المستثنى في مثل جاءني الرجال إلا زيدًا ليس من الأفراد، لأن أفراد الجمع جموع الآحاد. والحجة على أن اسم الجنس للعموم هي أن العلماء لم تزل تستدل بقوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة/ ٣٨] على شمولها كل سارق وسارقة بالشرط المعروف من السُّنة، وبقوله تعالى ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى..﴾الآية [النور/ ٤] على شمولها كل زانية وزان إلا من أخرجته السنة عن حكم الآية إلى حكم الرجم، ولا نكير لهذا الاستدلال، فكان إجماعًا على أن اسم الجنس المعرف للعموم ما لم تقم قرينة الخصوص. وأيضًا فإن صحة الاستثناء من الشيء دليل عموم ذلك الشيء كما ذكرناه آنفًا، وقد صح الاستثناء من اسم المعرف كما في قوله تعالى﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ . إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [العصر/ ٢، ٣] وما ذكرته من أن الجمع واسم الجنس المعرفين من صيغ العموم هو مذهب الجمهور.

وذهب أبو هاشم إلى عدم عمومهما ما لم تقم قرينة على العموم، فهما عنده للجنس الصادق على واحد من أفراده، كتزوجت النساء وملكت العبيد وأكرمت الرجل إذا لم يكن هنالك عهد، فإن كل واحد من هذا الكلام صادق

على الواحد فما فوقه. ونحن نقول: إن خروج هذه الأشياء ونحوها عن العموم لقرينة، وهي استحالة تزوج جميع النساء وملك كل العبيد وإكرام كل رجل، فلولا القرينة لكان اللفظ عامًّا ولذا يحنث بتزوج واحدة من حلف لا يتزوج النساء، وبما ذكرناه ينحل جميع ما احتج به أبو هاشم، فلا حاجة إلى التطويل بذكره وذكر الجواب عنه، واختار أبو الحسين والرازي قول أبي هاشم في المفرد المحلَّى باللام دون الجمع المحلى بها، وحجتهما حجته.

وفصَّل إمام الحرمين والغزالي فقالا بعموم المفرد المحلى بلام الجنس إذا كان في واحده التاء كالتمر، بخلاف ما إذا لم يكن في واحده التاء كالماء، وزاد الغزالي شرطًا آخر وهو أنه إذا لم يكن واحده متميزًا فهو عام كـ«الذَّهبُ بالذَّهَبِ والفضَّةُ بالفضَّةِ..» الحديث، فإن واحد الذهب والفضة غير متميز، أي لا واحد له من لفظه. والصواب عدم الاشتراط كما قدمنا لك آنفًا. وذهب إمام الحرمين في الجمع المحلى باللام إلى أنه للعموم ما لم يحتمل معهودًا، فإن احتمل معهودًا تردد بين العموم والخصوص المعهود، والصواب عمومه وإن احتمل معهودًا؛ لأن احتماله المعهود دائمًا إنما هو من احتمال العام للخصوص، فلو ترددنا في عموم الألفاظ الموضوعة للعموم بنفس احتمالها الخصوص لما صح لنا الجزم بعام أصلاً؛ كيف وقد قيل ما من عام إلا وقد خصص إلا قوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة/ ٢٩]، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حكم الجمع والجنس المعرفين بلام الجنس أخذ في بيان ما لا يحتمل منها العموم، فقال:

[حكم المعروف إذا احتمل العهدية والجنسية]

وإنْ أتى ذو اللامِ وَهْوَ محتمِلْ للجنسِ والعهْدِ فللجِنسِ حُمِلْ

إذا احتمل المعرف من جمع واسم جنس الاستغراق والعموم حملا عليه، لأنهما حقيقة فيه كما تقدم وإن امتنع حملهما على العموم والاستغراق فإما أن تتعين فيهما العهدية أو الجنسية أو لا تتعين، فما تعين فيه أحد الأمرين من عهد وجنس حمل عليه، وما لم يتعين فيه أحدهما، وكان محتملاً لهما معًا فهما محل النزاع في أنه أيُّ الأمرين أولى بالحمل عليه؟ فقيل: إن الحمل على العهد أولى؛ لأنه أبين، وسياق التعريف لزيادة التوضيح، وإلى هذا القول ذهب صاحب «التنقيح» والبدر في مختصره وشرحه، ونسبه البدر إلى عمار بن ياسر - رضي الله تعالى عنه - وقيل إن حمله على الجنسية أولى، وإليه ذهب صاحب «التلويح» وغيره، وهو الصحيح؛ لأن حمله على العهدية مع احتمال غيرها فيه تخصيص بغير مخصص، وأيضًا ففي معنى العهدية زيادة على الجنسية، والزيادة لا تثبت إلا بدليل، ولا دليل عليها، فامتنع حمله عليها، فما احتج به البدر - عفا الله تعالى عنه - في ترجيح العهدية لا يقاوم ما ذكرنا، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان بعض أحكام الجمع والجنس المعرفين شرع في تتميم أحكامهما، وهو بيان غاية ما يخصص إليه كل واحد منهما، فقال:

[يخصص الجمع المعروف إلى ثلاثة، والجنس إلى واحد]

وَخُصِّصَ الجمعُ إلى ثلاثَةِ لأنها أدناهُ في الدَّلالَةِ
والجنسُ حتى يبقى منهُ واحدُ و«مَن» و«مَا» مستفهِمٌ لا زائدُ
كذاكَ في الشرطِ و«مَن» للعُقَلا وخُصِّصَتْ إن أعقبتْهَا أوَّلاَ
وتشملُ الذكورَ والنساءَ والمؤمنينَ عمَّ الأنبياءَ

يخصص الجمع المعرف باللام والإضافة إلى أن يبقى من مدلوله ثلاثة، ثم يمتنع بعد ذلك تخصيصه؛ لأن الثلاثة هي أدنى مدلول الجمع حقيقة، فلا يدل على أقل من ذلك إلا تجوزًا، ويخصص اسم الجنس المعرَّف حتى يبقى من مدلوله واحد، لأن الواحد أدنى ما يدل عليه، فيصح أكرم العالم إلا زيدًا وعمرًا وخالدًا، ولو لم يبق من بعد استثناء هؤلاء ممن هو متصف بالعلم إلا واحد مثلاً. وهذا معنى قوله: (والجنس حتى يبقى منه واحد) أي ويخصص اسم الجنس المعرف بأل والإضافة حتى يبقى من مدلوله واحد.

وقال أبو بكر القفَّال: لا بد من بقاء ثلاثة بعد التخصيص فيما عدا الاستفهام والمجازات، وهي ألفاظ الجموع وكل وأجمعون ونحوها من ألفاظ

العموم، وأما في الاستفهام والمجازات فيجوز حتى لا يبقى إلا واحد. واحتج على ذلك بأن الاستفهام والمجازات ليس فيهما معنى الجمع بل جاريان مجرى اسم الجنس الذي يطلق على القليل والكثير كالماء والطعام ونحو ذلك، وما عداهما فهو إما جمع أو في معناه، وأقل الجمع ثلاثة، وأقل أحوال العموم أن يكون كالجمع فيكون أقل ما يبقى منه ثلاثة كالجمع.

وأجيب بأن الجمع موضوع للثلاثة فصاعدًا، فلا يطلق على ما دونها بخلاف العموم، فليس العموم كذلك، ألا ترى أن قول القائل كل درهم عندي فهو لفلان عموم، والكلام صحيح ولو لم يكن عنده إلا درهم واحد. وكذلك لو قال: أكرم كل الرجال الذين في الدار إلا بني تميم، وليس فيها إلا رجل واحد من غير تميم، مع كون اللفظ عامًّا باتفاق، والعبارة صحيحة. وقال صاحب «الجوهرة»: لا بد من بقاء ثلاثة في جميع ألفاظ العموم إلا صيغة الجمع، فيجوز تخصيصها حتى لا يبقى إلا واحد داخل تحته. قال: وليس ذلك بالوضع الأصلي، بل بالشرع نحو قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ [آل عمران/ ١٧٣] والمراد بالناس الأول نُعَيم بن مسعود.

واحتج على اشتراط بقاء ثلاثة في العموم دون الجمع بما احتج به القفال، أعني أن العموم جار مجرى الجمع في أن أقل مدلوله ثلاثة، قال: وأما لفظ الجمع فخرج من ذلك بدليل خاص، وهو إطلاقه شرعًا على الواحد في قوله تعالى

﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران/ ١٧٣] والمراد به نعيم، وحاصل مذهبه أنه يوافق القفال في اشتراط بقاء الثلاثة في تخصيص العموم، ويستثنى من ذلك لفظ الجمع، بدليل يزعمه.

وجوابه عن الأول وهو ما أجيب به عن احتجاج القفال. والجواب عن ادعائه استثناء الجمع من ذلك الحكم هو أن ما ذكره من الدليل على ذلك إنما هو دليل على عدم اشتراط بقاء ثلاثة مطلقًا لا خاصًّا بالجمع فقط.

وقال كثير من الأصوليين: لا يصح التخصيص إلا مع بقاء جمع يقرب من مدلول العموم. حكاه ابن الحاجب والبدر الشماخي. واحتجوا على ذلك بأن قائلاً لو قال: قتلت كل من في المدينة، وقد قتل ثلاثة لا غير، عد لاغيًا، وكان كلامًا فاسدًا، وكذلك لو قال: أكلت كل رمانة ولم يأكل إلا ثلاثًا، وكذلك لو قال: من دخل داري أو من أكل طعامي فعلت له كذا، وفسره بثلاثة عدّ لاغيًا أيضًا.

وأجيب بأنه إنما يعد لاغيًا حيث لم يذكر المخصص، وأما مع ذكر المخصص فلا نسلم ذلك، ألا ترى أنه لو قال: قتلت كل من في المدينة غير لابسي البياض، وكان من فيها لابسي البياض إلا ثلاثة لم يعد لاغيًا أصلاً، وكذلك ما أشبهه.

وقال كثير من الأصوليين: كل عموم يجوز تخصيصه حتى لا يبقى من الأعداد الداخلة تحته ثلاثة، بل يجوز إخراجها حتى لا يبقى إلا واحد، وصححه

صاحب المنهاج، واحتج لصحته بوجهين: أحدهما: أنه إذا جاز التخصيص وهو إخراج بعض ما وضع له لفظ العموم استوى إخراج القليل وإخراج الكثير، إذ لا وجه يقتضي الفرق بينهما، والعموم في كلتا الحالتين مستعمل فيما دون القدر الذي وضع له، فإذا كان في الحالتين مُخالَفًا به ما وضع له فلا وجه يقتضي الفرق بين مخالفة ومخالفة، مهما بقي بعض مدلوله. ثانيهما: أنه قد وقع في قوله تعالى ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ [الأنعام/ ١٤٦] ولم يبق تحت العموم إلا نوع واحد، وكذلك قوله تعالى ﴿قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران/ ١٧٣] وأراد نُعَيمًا قال الشاعر:

أَنَـــا ومَا أَعْـني سِـــوَاي

ولقول عمر بن الخطاب وقد أنفذ[1] إلى سعد بن أبي وقاص القَعْقاعَ مع ألف فارس: «قد أنفذت إليك ألفي فارس» فوصفه بأنه ألف، وإذا جاز في ألفاظ العدد فجوازه في العموم أولى، وكذلك اتفق الناس على حسن قول القائل: أكرم الناس إلا الجهال، ولا شك أن في الخارج هنا أكثر من الباقي.

أقول: وهذا المذهب هو أصح المذاهب، وإن كنت ذكرت في النظم غيره مستدلاً، عليه بأن أقل الجمع ثلاثة، إذ لا يلزم من كون أقل الجمع ثلاثة منع تخصيصه إلى ما دون ذلك، إذ ليس الغرض من التخصيص إلا قَصْر العام إلى

(١) أنفذ: أرسل. (م).

بعض أفراده، فجاز وفي المسألة أقوال أخر أضعف مما ذكر فلا نطيل بذكرها. ولنا على أن أقل مدلول الجمع حقيقة ثلاثة هو أن ما فوق الاثنين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع، والتبادر إليه من ملاحة الحقيقة.

وأيضًا يصح نفي الجمع عن الاثنين، مثل: ما في الدار رجال بل رجلان، وصحة نفي اللفظ عن المعنى دليل على أنه ليس حقيقة فيه، إذ لو كان حقيقة فيه للزم بنفيه عنه الكذب، وأيضًا يصح رجال ثلاثة وأربعة، ولا يصح رجال اثنان، وعدم صحة ذلك علامة على أن الاثنين ليس بحقيقة، وأيضًا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان، ولا يصح العالمون، وعدم صحة ذلك دليل على أن دلالة الجمع على المثنى ليست حقيقية أيضًا.

وقال قوم: إن أقل مدلول الجمع اثنان، وتمسكوا على ذلك بوجوه: الأول: قوله تعالى ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء/ ١١] والمراد اثنان فصاعدًا، لأن الأخوين يحجبان الأم من الثلث إلى السدس كالثلاثة والأربعة، وكذا كل جمع في المواريث والوصايا. الثاني: قوله تعالى ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم/ ٤] أي قلباكما، إذ ما جعل الله لرجل من قلبين. الثالث: قوله عليه السلام: «الاثْنَانِ فمَا فوقَهُمَا جماعَةٌ» ومثله حُجَّةٌ من اللغوي، فكيف من النبي عليه السلام؟!

وأجيب عن الأول بأنه لا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الإرث استحقاقًا وحجبًا والوصية، لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للاثنين

فصاعدًا، بل باعتبار أنه يثبت بالدليل أن للاثنين حكم الجمع. وعن الثاني: أن إطلاق الجمع، على الاثنين مجاز بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء، وعن الثالث بأن النزاع ليس في جمع وما يشتق منه لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء، وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق، وإنما الخلاف في صيغة الجمع وضمائره، صرح به ابن الحاجب وغيره. ولو سلم فلما دل الإجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث، وذلك بأن يحمل على أن للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقًا وحجبًا أو في الاصطفاف خلف الإمام وتقدم الإمام عليهما، أو في إباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيًّا عنه في أول الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار، أو في انعقاد صلاة الجماعة بهما، وإدراك فضيلة الجماعة، وذلك لأن الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الأحكام دون اللغات، انتهى.

وحاصل الأجوبة كلها أن الجمع يدل على اثنين مجازًا مع قرينة في مواضع، وكلامنا في أقل مدلول الجمع حقيقة لا مجازًا، وأن الاثنين قد يعطيان حكم الجمع شرعًا كما في الوصايا والمواريث، والاثنان فما فوقهما جماعة بالحديث وكلامنا في صيغة الجمع لا في حكمه.

[عموم مَنْ، ومَا، والمؤمنين]

أما قوله: (ومن وما..) إلخ فهو شروع في بيان أحكام بقية صيغ العموم، فذكر أن منها من وما الاستفهاميتين أو الشرطيتين لا الزائدتين ولا الموصوفتين

ولا الموصولتين. فأما من وما الزائدتان فلا عموم لهما؛ لأن كلاًّ منهما لم يذكر إلا لصلة الكلام وتقويته، كما في قول الشاعر:

وَكَفَـى بِنَا فخْرًا عَلَى مَنْ غيرِنَا

أي على غيرنا.

وقول الآخر:

يَا شَـــاةَ مَا قَنَصٍ لِمَنْ حَلَّتْ لَهُ

أي يا شاة قنص، فـ «من» زائدة في المثال الأول، و«ما» زائدة في المثال الثاني.

وأما «من» و«ما» الموصوفتان، فإن كلاًّ منهما في المعنى نكرة موصوفة، والنكرة الموصوفة من الخاص لا من العام. وأما الموصولتان فإن كلاًّ منهما يدل على معهود، كما في قولك: أكرمت من جاءني، وقرأت ما تيسر، ويدل على غير معهود كما في قولك: أكرم من جاءك، واقرأ ما تيسر لك، فهما مترددتان بين الخصوص والعموم فلا يدلان على واحد منهما دون الآخر إلا بقرينة، وظاهر كلام البدر - رحمه الله تعالى - وغيره أن من وما الموصولتين للعموم، وعليه فلا يرد كل واحد منهما للخصوص إلا بقرينة، ورجح هذا المذهب بأن الأصل عدم الاشتراك.

قلنا: الأصل ذلك إلا فيما صح أنه مشترك، فهو على اشتراكه، وإن ورد اللفظ الواحد لمعان متعددة لا يقطع به في أحدها إلا بقرينة دليل الاشتراك، فقوله:

(مستفهم) نعت لمن وما على تقدير جعلهما بمعنى لفظ، إذ لم يرد بإيرادهما هاهنا إلا نفس لفظهما والكلام في أحكام لفظهما لا في غيره، ومثل من الاستفهامية: من جاءك؟ ومن دخل القصر؟ ولكونها عامة صلح أن يجاب عنها بكل أحد دخل القصر، ومثال من الشرطية: من شاء من عبيدي عتقه فهو حر، ومن شئت من عبيدي عتقه فأعتقه، فمن في المثالين شرطية وهي للعموم، فيعتق كل من شاء العتق من عبيده، وكل من اعتقه المخاطب منهم.

وذهب أبو حنيفة إلى التفرقة بين الصورتين فأثبت عتق الكل في المثال الأول لضم من إلى المشيئة العامة وأثبت عتق جميع من أعتقه المخاطب في الصورة الثانية أيضًا، إلا أنه يستثني واحدًا من العبيد إن أعتق المخاطب جميعهم وهو آخرهم إن وقع العتق على الترتيب، ومن يختاره منهم السيد إن وقع العتق جملة هكذا عنده، وذلك أنه حاول الجمع بين حقيقة من الشرطية، وبين حقيقة من التبعيضية في قول القائل من شئت من عبيدي .. إلخ.

فحكم بعموم من حتى يبقى من العبيد واحد، ثم لا يحكم بعتقه عملاً بحقيقة من التبعيضية، وإنما لم يحكم بذلك في الصورة الأولى لأن ضم من إلى المشيئة العامة عنده قرينة خرجت بها من عن التبعيض إلى البيان، ومعنى قوله: (ومن للعُقَلا) أي أن لفظ من الاستفهامية والشرطية وكذا الموصولة إنما تدل على العقلاء، فإذا قيل من عندك فلا يصح أن يجاب ببعير أو حمار أو نحو ذلك.

وقوله: (وخصصت إن أعقبتها أولا) أي أن لفظة من تخرج عن حكم العموم إلى حد الخصوص بما إذا أعقبتها لفظة أولاً، فإذا قيل: من دخل الحصن أولاً فله كذا، فدخله القوم كلهم في حال واحد فلا شيء لهم لعدم صدق أولاً عليهم أو على أحد منهم، فخصوص من بهذا الاعتبار إنما هو بالنظر إلى عمومها عند عدم اقترانها بأولاً لا خصوصًا حقيقيًّا حتى لا تصدق إلا على فرد واحد كما صرح به صاحب «المرآة» حيث قال: يكون من خاصًّا غير معدود من ألفاظ العموم إذ لحقه لفظ أولاً. قال في السير الكبير: إذا قال: من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل رجلان معًا، لم يستحق واحد منهما شيئًا؛ لأن الأول اسم لفرد سابق، فإذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص، يرجح معنى الخصوص فيه، فلا يستحق النفل إلا واحد دخل سابقًا على الجماعة، انتهى كلامه.

والصواب ما قدمته لك، وبه يجمع بين عبارة النظم وبين قول صاحب «التنقيح»: إن من للعموم وإن لحقتها أولاً، ووجه الجمع بينهما أن قول صاحب التنقيح إنها للعموم إنما هو بالنظر إلى ما تحتها من الأفراد الغير المحصورة، وقول النظم: (وخصصت..) إلخ إنما هو بالنظر إلى ما فوقها من العموم، وقد يكون الشيء الواحد خاصًّا وعامًّا باعتبارين.

وقوله: (وتشمل الذكور والنساء) أي حكم من الاستفهامية والشرطية أنها تعم الذكور والنساء، وهو مذهب الأكثر. وقيل: لا يدخل فيهما النساء.

لنا الاتفاق على دخول الإماء في قول القائل: من دخل داري فهو حر، فكل من دخل داره من عبيده وإمائه فهو حر، وقوله: (والمؤمنون عم الأنبياء) أي يدخل في عموم لفظ المؤمنين الأنبياء - عليهم السلام - كما دخل في لفظ من النساء، فإذا نزل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [البقرة/ ١٠٤] فالنبي داخل في هذا الخطاب لثبوت صفة الإيمان له قطعًا، وكذا ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ [البقرة/ ٢١] و﴿ يَٰعِبَادِيَ ﴾ [العنكبوت/ ٥٦] قال الحكيمي[1] والصيرفي: إلا إذا قرنًا بقل، أي إذا نزل الخطاب هكذا ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ [الأعراف/ ١٥٨] ﴿ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ﴾ [الزمر/ ٥٣] فلا يدخل فيه النبي لأن لفظ قل قرينة عندهم تخرج النبي من عموم الخطاب، قلنا: قد تحقق أن النبي أحد الناس وأحد العباد فهو داخل في عمومهما، والأمر بالقول لا يكفي دليلاً على خروجه منهما؛ لأن النبي المأمور بالقول بذلك إنما يبلغ ذلك القول عن ربه، ولا يخفى أن قوله: (والمؤمنون عم الأنبياء) وما بعده من الأبيات الآتية استطراد، وذلك أن الكلام في من وما، فتكلم على أحكام من وبعض أحكام ما، ثم استطرد إلى ما ترى، ثم رجع بعد تكميل ذلك إلى أحكام ما.

وها هو الآن شارع في إتمام ذلك الاستطراد، فلذا قال:

(١) الصواب: الحليمي، وهو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد الحليمي، (٣٣٨ - ٤٠٣هـ) من أعيان الشافعية. (م).

[لا تعم صيغة الذكور أحدًا من الإناث إلا تغليبًا، ولا تعم صيغة الإناث أحدًا من الذكور أبدًا]

ولا تَعُمُّ صيغةُ الذُّكورِ مؤنثًا في غالبِ الأمُورِ
وقد تعمُّه بتغليبٍ كمَا في المسلِمينَ الصالحينَ الكُرَمَا
ولا تعمُّ صيغةُ النسْوانِ بكلِّ حالٍ أحدَ الذُّكْرانِ

اعلم أن لكل واحد من الذكور والإناث صيغة تختص به وتدل عليه، فلا تدل صيغة كل واحد منهما على الآخر بحسب الوضع الأصلي، فأما صيغة جمع الإناث نحو المسلمات والصالحات فلا تتناول شيئًا من الذكور أصلاً اتفاقًا، فطالب الأمان لبناته لا يدخل أولاده الذكور في طلب الأمان، ومن أوصى لبنات فلان وكان معه بنون وبنات فلا يدخل في الوصية البنون اتفاقًا، وكذا لا يعم نحو الرجال من صيغ جمع الذكور أحدًا من الإناث لاختصاص هذه الصيغة بالذكور دون الإناث اتفاقًا، وكذا نحو المسلمين لا يعم أحدًا من الإناث عند انفراد ذكور المسلمين بالخطاب، وقد تعم هذه الصيغة الرجال والنساء، وذلك عند الاختلاط والمشاركة في الأحكام، فتتناول الصيغة الذكور حقيقة والإناث تبعًا ، فقوله تعالى ﴿ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗا﴾ [البقرة/ ٣٨] شامل لحواء مع آدم، وقوله تعالى ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ [النساء/ ١٥٤] شامل لنساء بني إسرائيل مع ذكورهم، وإنما شملت صيغة الذكور الإناث عند الاختلاط تغليبًا للذكور على

النساء، وإتباعًا للنساء بالذكور في حكمهم، وتناول صيغة الذكور الإناث بهذا المعنى لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في كيفية تناولها لهن أهو حقيقة عرفية أو مجاز مشهور؟ ذهب الحنابلة وبعض الحنفية منهم صاحب «المرآة» إلى أن تناولها للإناث عند الاختلاط حقيقة عرفية وذهب الأكثر إلى أنه مجاز، وثمرة الخلاف هو أن إطلاق هذه الصيغة عند الاختلاط متناول للنساء ولو لم يدل دليل على إرادة دخولهن فيها عند القائلين إن تناولهما لهن حقيقة ولا تناولهن عند الأكثر إلا بدليل لاحتياج المجاز إلى القرينة.

استدل القائلون بأن تناولها للإناث مجاز بوجوه:

الأول: قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب/ ٣٥] ونحوه فإنه لو كان مدلول المسلمات داخلاً في المسلمين لما حسن هذا العطف لكونه عطفًا للخاص على العام، والأصل في العطف التغاير والتباين، ولا يقال العطف للتأكيد والتبيين تشريفًا لهن كما في عطف جبرائيل على الملائكة؛ لأن التأسيس خير من التأكيد، وقصد التشريف ليس تأسيسًا.

الثاني: ما روي عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله، إن النساء قلن ما نرى الله ذكر في القرآن إلا الرجال، فأنزل الله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب/ ٣٥] فنفت ذكرهن مطلقًا، ولو كن داخلات لما

صدق نفيهن، ولم يجز تقريره عليه السلام للنفي، وأجيب عنه بأنه عليه السلام إنما قرر نفي الذكر لا نفي الدخول.

الثالث: إجماع أهل العربية على أن هذه الصيغ جمع المذكر، والجمع تضعيف المفرد والمفرد مذكر. وأجيب عنه أن إجماعهم يجوز أن يكون عند الانفراد والنزاع عند الاختلاط.

واستدل الآخرون بوجوه:

الأول: أن المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما، فيدخلن بالضرورة. وأجيب بأنه لا نزاع في دخولهن عند التغليب مجازًا.

الثاني: أنه لو أوصى لرجال ونساء بمائة درهم، ثم قال: أوصيت لهم بكذا، دخلت النساء. وأجيب بأنها إنما دخلت بقرينة الوصية المتقدمة، ولا نزاع فيه أيضًا؛ لأنه حينئذ تدخل بالقرينة.

الثالث: غلبة الاستعمال كما في قوله تعالى ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ [البقرة/ ٥٨] وفي قوله: ﴿ٱهۡبِطُواْ﴾ [البقرة/ ٣٦].

قالوا: فإن قيل: إن غلبة الاستعمال إنما تقتضي صحة الإطلاق، ولا يلزم منها كونه حقيقة، وهو محل النزاع. فالجواب: أن الأصل في الاستعمال الحقيقة فلا حاجة في إثباتها إلى دليل، وإنما المحتاج إليه كونه مجازًا.

فإن قيل: إن الاستعمال حقيقة في الذكور خاصة بالإجماع، ولو جعل حقيقة في الذكور والإناث معًا لزم الاشتراك، والمجاز خير منه. قلنا: إن أراد أنه حقيقة في الذكور عند الانفراد فمسلم، والكلام ليس فيه، وإن أراد أنه حقيقة فيه عند الاختلاط فهو ممنوع، بل حقيقة عند الاختلاط في المجموع، ولقائل أن يقول فحينئذ يلزم الاشتراك بين الذكور وبين المجموع. الرابع: أنهن يشاركن الذكور في الأحكام، فيدخلن في الخطابات الشرعية نحو ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة/ ٤٣]. وأجيب بأنه بدليل خارجي لا بالوضع، ورد بأن الأصل عدم الدليل على الدخول، وإنما يحتاج إلى الدليل عدم دخولهن. انتهى.

ولما فرغ من الكلام على بيان ما استطرد فيه رجع يستكمل حكم ما، فقال:

[ما موضوعة لوصف العقلاء، وذات غيرهم]

و«مَا» لوصْفِ العُقَلاَ وذاتِ غيرهمْ ثم جميعُ آتِ
على سبيلِ الاجتماعِ ثم «كل» لكل فردٍ أو ولجزءٍ قد يدل

أي لفظ (ما) الاستفهامية والشرطية المتقدم ذكرها آنفًا موضوع لصفات العقلاء وذوات غيرهم، وكذلك ما الموصولة أيضًا، تقول ما عندك؟ وجوابه: عندي كتاب أو فرس أو نحو ذلك، وما زيد؟ فيقال: كريم أو شجاع أو نحو ذلك. قال صاحب «المرآة»: كذا في أصول شمس الأئمة وفخر الإسلام وغيرهما. وفي

التلويح: هذا قول بعض أئمة اللغة، والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم. وقال الإزميري: أقول الظاهر منه اختصاص ما بغير ذوي العقول؛ لأن صفات من يعقل ليس ممن يعقل. وهذا ذكره في «الكشف» وعزاه إلى عامة الأصوليين، ثم قال: ورأيت في نسخة من أصول الفقه أن أهل اللغة اتفقوا على أن كلمة من مختصة بالعقلاء.

واختلفوا في كلمة ما، فمنهم من يقول: إنها تصلح لما يعقل ولما لا يعقل، ومنهم من يقول: إنها تختص بما لا يعقل، كاختصاص من بمن يعقل، والذي ظهر من المفتاح عمومها، حيث قال: إن ما للسؤال عن الجنس، تقول ما عندك؟ بمعنى أي جنس من أجناس الأشياء عندك، وجوابه إنسان أو فرس أو كتاب أو طعام، أو عن الوصف تقول: ما زيد وما عمرو؟ وجوابه الكريم أو الفاضل. ثم بحث الإزميري بما نصه: فإن قيل: إن كلمة من تدل على الوصف أيضًا، قلت: نعم، إلا أن ما تدل وضعًا ومن استعمالاً، فإنها موضوعة لذوات مبهمة. وحاصله أن دلالة من على صفات من يعقل إنما هي دلالة مجازية، ودلالة ما على ذلك دلالة وضعية حقيقية، وذلك أن من قد تستعمل بمعنى ما مجازًا كما في قوله تعالى ﴿وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾ [النور/ ٤٥] وقد تستعمل ما بمعنى من مجازًا أيضا على قول كما في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ [الشمس/ ٥] وقوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء/ ٣].

[عموم جميع وعموم كل]

وقوله: (ثم جميع اَت..) إلخ شروع في بيان أحكام بقية صيغ العموم، منها جميع وهي للعموم على سبيل الاجتماع، يعني أنك تجعل جميع أفراد معناها في حكم فرد واحد، فإذا قيل جميع من دخل الحصن أولاً فله كذا، فدخل الحصن أولاً عشرة كان لهم جميعًا نفل واحد. واعترض بأنه لو كان جميع للعموم على سبيل الاجتماع لما استحق الفرد الواحد شيئًا من النفل بدخوله الحصن أولاً، والحال أنه يستحق ما يستحقه الجماعة من ذلك.

وأجيب بأن جميعًا في قول القائل جميع من دخل الحصن أولاً فله كذا، ليست باقية على معناها الحقيقي، وإنما هي مجاز شامل للجماعة والفرد عملاً بعموم المجاز، والقرينة على ذلك هو أن هذا الكلام إنما سيق في مقام التشجيع والحث على التقدم في الدخول والسبق للفضيلة.

واعترض بأن في ذلك جمعًا بين الحقيقة والمجاز في إرادة واحدة؛ لأنهم لو دخلوا معًا استحقوا نفلاً واحدًا بعموم الجميع، ولو دخلوا فرادى استحقه الأول فقط عملاً بمجازه، كما أن لو لم يدخله إلا واحد. وأجيب بأنهم إن دخلوا معًا يحمل الكلام على الحقيقة، وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد يحمل على المجاز، فلا جمع بينهما في حالة واحدة. ورد بأن امتناع الجمع بينهما إنما هو بالنظر إلى الإرادة وها هنا قد تحقق الجمع بينهما في الإرادة وإن لم يتصور ذلك

في الوقوع، وذلك لأنه لو لم يرد كلاهما لما صح حملة تارة على حقيقة الجميع وأخرى على مجازه، إذ لو أريد الحقيقة لم يستحق الفرد، ولو أريد المجاز لم يستحق الجميع نفلاً واحدًا، بل يستحق كل واحد نفلاً تامًّا، ولهذا الإشكال قال بعضهم: لو حملوا الكلام على حقيقته، وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى.

ورد بأن المفهوم بدلالة النص ينبغي أن لا يبطل حقيقة المنطوق، وهاهنا يبطل الإنفراد حقيقة الجمع. وأجيب بأن هذا الرد مردود؛ لأنه ليس فيه إبطال المنطوق بل تعميم الحكم بينه وبين غير المنطوق كما يظهر عند التأمل، وبهذا تعرف أن الجواب الأخير حسن جدًّا.

وقوله: (ثم كل لكل فرد..) إلخ أي أن تضاف إليه، إذا كان ذلك الاسم نكرة نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران/١٨٥] أو معرفة مجموعة نحو ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم/ ٩٥] وتتناول كل جزء من أجزاء الاسم الذي تضاف إليه إذا كان الاسم معرفة مفردًا، نحو: كل زيد حسن فالحُسْنُ محكوم به لكل جزء من أجزاء زيد ويليها الأسماء لا الأفعال، فتعم الأسماء صريحًا والأفعال ضمنًا فإذا قيل: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، طلقت كل امرأة تزوجها على مذهب من يرى إيقاع الطلاق قبل المِلْك، لا على مذهب من لا يرى أنه لا طلاق فيما لا يملك. فإذا تزوج امرأة مرارًا طلقت في المرة الأولى دون البواقي، لأن كلاًّ تعم الأسماء لا الأفعال. و(كلما) بعكسها فتضم إلى

الأفعال دون الأسماء، وتعمها صريحًا وتعم الأسماء ضمنًا، فقول القائل: كلما تزوجت امرأة فهي طالق، تطلق كل امرأة تزوجها. وإن تزوج امرأة واحدة مرارًا كثيرة تطلق في كل مرة تزوجها، هذا كله على مذهب من يرى انعقاد الطلاق قبل المِلْك، أما على مذهب من لا يرى ذلك فلا طلاق أصلاً.

وإن دخلت كل على كثير غير محصور وقعت على فرد من أفراده، فقول القائل: عليَّ لفلان كل درهم، إنما يحكم عليه بدرهم واحد، وإن استأجر دارًا كل شهر بكذا، وإنما يكون العقد لازمًا على شهر واحد، وفيما عدا فأمره إلى المتعاملين إتمامًا ونقضًا.

ثم إنه أخذ في بيان أحكام أين وحيث ومتى ومهما فقال:

[عموم أين وحيث ومتى ومهما]

«أينَ» و«حيثُ» لعمـــومِ الأمكنَةْ «متَى» و«مهمَا» لعمـوم الأزمنَةْ

من صيغ العموم أين وحيث، وهما موضوعتان لتعميم الأمكنة، قال تعالى ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ [النساء/ ٧٨] وقال تعالى ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة/ ٥] فقول القائل لزوجته: أنت طالق أين شئت وحيث شئت، إنما تطلق في المكان الذي شاءت الطلاق فيه، سواء شاءت الطلاق في المجلس أو في غيره من الأمكنة، فلا يشترط وقوع مشيئتها في المجلس

لعموم أين وحيث للأمكنة، واشتراط ذلك إنما هو خروج بهما عن عمومهما واستعمالهما في فرد من أفرادهما بلا دليل يقتضي ذلك، وذلك تحكم.

فما ذهب إليه صاحب «المرآة» وغيره من أنه يقتصر على المجلس لا دليل عليه، وتعليله وغيره ذلك بأنه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الأوقات لا يكفي دليلاً على قصر ذلك على المجلس. سلمنا أنه ليس في لفظه ما يدل على تعميم الأزمنة، ففي لفظه ما يدل على تعميم الأمكنة، فنحن إنما نحكم عليه بوقوع الطلاق في أي مكان شاءته للفظه العام للأمكنة، مع قطع النظر عن الأزمنة، على أنا نقول: إن قصر ذلك على المجلس مستلزم لتعميم الزمان، فإنه لا شك أن الزمان الذي شاءت فيه الطلاق هو غير الزمان الذي نطق فيه بذلك اللفظ، وقولهم بأن الزمان ما دام في المجلس زمان واحد شرعًا دعوى لا دليل عليها، ومن صيغ العموم متى ومهما، وهما موضوعتان لتعميم الأزمنة، قال تعالى ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة/ ٢١٤] أي في أي زمان يكون ذلك، وقال تعالى ﴿وَقَالُواْ مَهۡمَا تَأۡتِنَا بِهِۦ مِنۡ ءَايَةٍ..﴾الآية [الأعراف/ ١٣٢] فقول القائل لعبده: أنت حر متى شئت أو مهما شئت، يستحق الحرية في الزمان الذي شاءها فيه، وكذا قوله: أنت طالق متى شئت. وقال صاحب المرآة: لو قال: أنت طالق متى شئت، لم يتوقت ذلك بالمجلس. وهذا مناقض لما ذكره في أين وحيث من التوقف على المجلس، وعلله بأنه ليس في لفظه ما يدل على تعميم الأزمنة. فيقال على إثر كلامه هاهنا: وكذلك أيضًا ليس في لفظ القائل: أنت

طالق متى شئت ما يدل على تعميم الأمكنة، والحكم بأن ذلك غير متوقف على المجلس مستلزم لتعميم الأمكنة، كما استلزم قوله حيث شئت تعميم الأزمنة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في أحكام «أي» فقال:

[عموم أي وعموم النكرة المنفيَّة]

و«أَيْ» لَمَا لهُ أضيفَ مُطْلقا كَذا منكَّرٌ بِنَفيٍ سُبِقا

من صيغ العموم «أي» وهي نكرة تعم بالوصف، يعني أنها في أصل وضعها غير عامة، لكن تعم بحسب ما توصف به، والنكرة قد تعم بالوصف كذا قيل. والمراد بالوصف هاهنا الوصف المعنوي لا النعت النحوي، وعموم أي بحسب ما تضاف إليه، فإن أضيفت إلى الزمان فهي لعموم الزمان، أو أضيفت إلى المكان فهي لعموم المكان. وهذا معنى قوله: (وأي لما له أضيف مطلقا)، أي لعموم ما تضاف إليه، فقول القائل لزوجته: أنت طالق في أي زمان شئت، كقوله: متى شئت، وقول القائل: أنت طالق في أي مكان شئت، كقوله: أين شئت وحيث شئت، وقد تقدم أحكام جميع ذلك.

فإن أضيف أي إلى غير الزمان والمكان دخل المضاف إليه تحت حكم العموم، وذلك نحو أي عبد اشتريته فهو حر، وأي امرأة أتزوجها فهي طالق، فإنه

يُحكم عليه بعتق كل عبد ملكه وطلاق كل امرأة تزوجها، هذا كله على مذهب من يرى انعقاد العتاق والطلاق قبل الملْك. أما قول القائل: أيُّ عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه جميعًا عُتقوا جميعًا. وكذا إن قال: أي عبيدي ضربته فهو حر، فضربهم جميعًا، عتقوا جميعًا أيضًا. وفرق الحنفية بين الصورتين، فأوجبوا عتق الجميع في الصورة الأولى، وقالوا بعتق واحد فقط في الصورة الثانية، قالوا: لأن في الأولى وصفه بالضرب فصار عامًّا وفي الثاني قطع الوصف عنه، وهذا الفرق مُشْكِل من جهتين:

إحداهما: أن الوصف في الصورتين ثابت للعبد، فوصفه في الصورة الأولى بالضاربية، وفي الثانية بالمضروبية، والكل وصف عام بحسبه.

وثانيهما: أن اعتبار الوصف في الصورة الأولى وقطع النظر عنه في الصورة الثانية تحكم لا دليل عليه.

وفرّق بعضهم بين الصورتين بأن التخيير في الصورة الثانية حاصل للمخاطب، فمن شاء ضرب ومن شاء ترك، ولا تخيير في الصورة الأولى فيعتقون جميعًا في الصورة الأولى دون الثانية لذلك، وهذا الفرق مشكل أيضًا من جهتين: إحداهما: أنه قد تكون الصورتان وليس في إحداهما تخيير، وذلك نحو: أي عبيدي عقره كلبك؟ فإن في هذه الصورة إسناد المفعولية إلى العبد، وليس فيها تخيير. وثانيتهما: أن التخيير في الصورة الثانية لا يكون مخصصًا لعموم أي، ولو سلمنا أنه مخصص لها لقلنا بتخصيصها في الصورة الأولى أيضًا: فإن

التخيير فيها للعبد ثابت أيضًا بلا شك، فمن لم يصدر منه ضرب لا يعتق ويعتق الضارب، فقد ثبت التخيير لكل واحد من العبيد بين الضرب وعدمه، فاتضح أن الصورتين سواء، والقول بأن العبد يجب عليه أن يفعل ما علق عليه عتقه إذا أمكنه وجاز له فعله، لا يرفع التخيير المذكور؛ لأن التخيير إنما هو باعتبار أصل العربية، فعصيانه لا يرفع عنه حكم الرق.

فإن قيل: أن أيًّا إذا أضيفت إلى المعرفة خرجت عن حيز العموم إلى حد الخصوص فهي خاصة في نحو: أي عبيدي. قلنا: مسلم ذلك لكن تكون حينئذ من باب المطلق، فهي لفرد صالح لكل واحد من ذلك الجنس، فهي مطلق ولا مقيد لها في الصورتين، فأجرينا عليها حكم العموم لذلك الإطلاق.

وقوله: (كذا منكر..) إلخ أي أن النكرة إذا وقعت في موضع فيه النفي وانسحب عليها حكمه فهي من صيغ العموم، كلا رجل في الدار، وعمومها ثابت لضرورة العقل ونص الكتاب وقطعي الإجماع، فأما العقل فلأن انتفاء فرد مبهم لا يمكن إلا بانتفاء جميع الأفراد ضرورة. وأما الكتاب فقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام/ ٩١] في جواب ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام/ ٩١] وجه التمسك أنهم قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الإيجاب الجزئي، وهو قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام/ ٩١]

وأما الإجماع فلأن قولنا: لا إله إلا الله، كلمة توحيد إجماعًا، فلو لم يكن صدر الكلام نفيًا لكل معبود بحق لما كان إثبات الحق تعالى توحيدًا، هذا وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة، فيرجع النفي إلى الوصف، فلا تعم مثل: ما في الدار رجل بل رجلان، أما إذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة، كما في ما من رجل أو لا رجل في الدار فهي للعموم قطعًا. ولهذا قال صاحب «الكشاف»: إن قراءة ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة/ ٢] بالفتح توجب الاستغراق، وبالرفع تجوزه، وسيأتي أن النفي يكون لفظيًّا وحُكميًّا.

ثم إنه أخذ في بيان ما إذا تكررت النكرة، فقال:

[حكم الكلمة إذا تكررت]

وإن أتتْ كلمـــةٌ مكرَّرةْ فغيرُها إذَا أعيـــدَتْ نكرَةْ
وعينُـــــها إذا أعيْدَتْ مَعرفةْ ما لم يكُن ثمَّ دليـــــلٌ صَرَفهْ

إذا تكرر الاسم في كلام واحد أو في كلامين بينهما تعلق ظاهر وتناسب واضح، فلا يخلو إما أن يكون الاسمان نكرتين، وإما أن يكونا معرفتين أو أحدهما نكرة والآخر معرفة. فإن كان كانا نكرتين فالثاني غير الأول قطعًا، وذلك كما في قوله تعالى ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا .إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح/٥، ٦] فاليسر الثاني في الآية الشريفة غير اليسر الأول فيها وإن كانا معرفتين أو الثاني منهما

معرفة، فالثاني منهما عين الأول قطعًا، وذلك نحو العسر في الآية الكريمة، فإنه قد كرر فيها وهو معرفة في الموضعين، ونحو قوله تعالى﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا . فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل/١٥ ، ١٦] فالرسول الذي عصاه فرعون هو عين الرسول الذي أرسل إليه وإن كان الأول من الاسمين معرفة والثاني نكرة، ففي كون الثاني غير الأول أو عينه قولان، المختار منهما أنه غيره لا عينه، وذلك كما في قول الشاعر:

عَفَـونَا عنْ بَني ذُهْــــلٍ وقلنَا القَـومُ إخــــــوانُ
عسَى الأيامُ أنْ يَرْجِعْـــــنَ قومًا كالذِي كَانُوا

والدليل على ثبوت هذه القاعدة ما يروى عن الحسن أنه قال: خرج النبي ﷺ يومًا مسرورًا فرحًا وهو يضحك وهو يقول: «لنْ يَغْلبَ عُسْرٌ يُسرَيْنِ ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا .إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرٗا﴾ [الشرح/٦،٥]» وعن ابن مسعود أنه قال: لو كان العسر في جحر ضَبٍّ لتبعه اليسر حتى يستخرجه، لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين. وفي طريق آخر أيضًا عن ابن مسعود أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لو كَانَ العُسرُ في جُحْرِ ضَبٍّ لدخَلَ عليهِ اليُسْرُ حَتَّى يُخْرجَهُ» ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا .إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرٗا﴾ [الشرح/ ٥،٦] ورُوي مثله من طريق أنس.

ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث على ثبوت تلك القاعدة هو أنه ﷺ نبه بتلاوة الآية على أن العسر المذكور فيها عسر واحد، وما ذلك إلا لكونه معرفة، وأن اليسر المذكور في الآية يسران، وما ذلك إلا لكونه نكرة، فعلمنا ثبوت تلك القاعدة بهذه الأحاديث، قال ابن السبكي: وقد أكثر الحنفية من التفريع عليها في كتبهم الفقهية. قال السيوطي: وتفرع عليها عندنا أيضًا فروع، منها: إذا قال أنت طالق نصف طلقة وثلث طلقة، فالمجزوم به وقوع طلقتين اعتبارًا بكل جزء من طلقة، ثم يسري، ولو باع بنصف دينار وثلث دينار وسدس دينار لم يلزمه دينار صحيح، بل له دفعُ شق من كل كما في شرح المهذب.

قلت: وهذا التفريع صحيح، وإنما وقع تطليقتان في الصورة الأولى للسريان المذكور؛ لأن من طلق نصف تطليقة وقعت واحدة، ولا سريان في نصف الدينار وثلثه، فلذا لا يحكم له في الصورة الثانية بدينار صحيح، وأشار بقوله: (ما لم يكن ثم دليل صرفه) إلى أن هذه القاعدة في إعادة النكرة نكرة أو معرفة وفي إعادة المعرفة معرفة أو نكرة هي الأصل مع التجرد عن المانع وخلو المقام من القرائن، وقد يصرف ذلك الحكم دليل فتترك القاعدة لأجله، وذلك كما في قوله تعالى﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾ [الزخرف/ ٨٤] وقوله تعالى ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً ﴾ [الأنعام/ ٣٧] ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ﴾ [الروم/ ٥٤] يعني قوة

الشباب، ونحو: جاء رجل رجل، ففي هذه الآيات وفي هذا المثال قد أعيدت النكرة نكرة، وليس بينهما مغايرة، وذلك لقيام الدليل على أن المراد بالثاني منهما عين الأول لا غيره، وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة، كقوله تعالى ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ ﴾ [الأنعام/ ١٥٥] إلى قوله ﴿ أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا ﴾ [الأنعام/١٥٦] وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة، كقوله تعالى ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [المائدة/ ٤٨] وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف/ ١١٠] ومثله كثير في الكلام كقولهم: هذا العلم علم كذا وكذا، ودخلت الدار فرأيت دار كذا وكذا، ومنه بيت الحماسة، هو قوله:

عَسَى الأَيَّامُ أنْ يَرجِعْ ـــنَ قومًا كالـذِي كَانُوا

فإن قومًا في هذا البيت هم عين القوم الذين ذكرهم في البيت الأول، والمختار أن إنما كان ذلك لدليل، وهو قوله: (يرجعن) وقوله: (كالذي كانوا) لا للقاعدة فيه كما تقدم، ولأجل هذا المعنى وهو الخروج عن تلك القاعدة لدليل عارض. قال السبكي: الظاهر أن هذه القاعدة غير محررة لانتقاضها بأمثلة كثيرة، منها في المعرفتين قوله تعالى ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾[الرحمن/ ٦٠] فإنهما معرفتان. والثاني غير الأول، لأن الأول العمل، والثاني الثواب، ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ

فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة/٤٥] أي المقتولة بالقاتلة، وكذا قوله تعالى ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ ..﴾ الآية [البقرة/ ١٧٨]، وفي تعريف الثاني قوله تعالى ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي﴾ [يونس/ ٣٦]، ﴿أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء/ ١٢٨] فإن الثاني فيهما غير الأول، وفي النكرتين قوله تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ﴾ [البقرة/ ٢١٧] فإن الثاني هو الأول، وقد أجاب السيوطي عن هذه الآيات بأجوبة لا تخلو من تكلف، والحق في جوابها أن يقال: إنه إنما خرجت هذه الآيات عن تلك القاعدة لدليل اقتضى ذلك، والقاعدة إنما هي عند عدم الدليل المقتضي للعدول عنها، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان أحكام صيغ العموم شرع في بيان حكم العام، فقال:

[حكم العام إدخال ما فيه دخل.. إلخ]

وحكمهُ إدخالُ ما فيهِ دخلْ ظنًّا إذِ التَّخْصيصُ فيهِ محتَمَلْ
من ثم نقضِي بالخصوصِ مطلقًا عليهِ إن قارنَهُ أو سبقَا
ومن هنا خُصِّصَ بالظَّنِّيِّ من خبرٍ وقائسٍ جَليِّ
هذا هُو المذهبُ والشَّوافعُ عليهِ والأحنافُ قالوا: قاطعُ
فأوجبُوا تخصيصَهُ بالقطعِ وقابلُوا تخصيصنَا بالمنعِ
وزعموا بأن ما تأخَّرا منهُ وذي الخصوص ناسخٌ يُرَى

فينسخُ الخصوصَ منهُ ما اقتضَى   وحكمُ ما عداهُ حكمُ ما مضَى
وخُصَّ إن تقارنا وإن جُهِلْ   تعارضا حينئذٍ في المحتمَلْ

اختلف في حكم العام: فمذهب الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، وعند البَلْخي والجُبَّائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس، والثلاثة في الجمع، والتوقف فيما فوق ذلك، وعندنا وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد، وعلى ذلك الشافعي، وحجتنا على ذلك المعقول والإجماع، أما المعقول فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر، وتمس الحاجة إلى التعبير عنه، فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة، ككثير من المعاني التي وضع لها الألفاظ لظهورها، والحاجة إلى التعبير عنها. وأما الإجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات، وشاع ذلك وذاع من غير نكير.

فإن قيل: فهم ذلك بالقرائن. قلنا: فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر، لجواز أن يفهم بالقرائن، فإن الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع، بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال. واحتج القائلون بالوقف بأن أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض، وبأنه يؤكد بكل وأجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق، فلو كان الاستغراق لما احتيج إليه، فهو للبعض وليس بمعلوم، فيكون مجملاً، وبأنه يطلق على الواحد، والأصل فيه الحقيقة فيكون مشتركًا بين الواحد والكثير.

والجواب عن الأول: أنه يحمل على الكل احترازًا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال.

وعن الثاني: أن التأكيد دليل العموم والاستغراق، وإلا لكان تأسيسًا لا تأكيدًا، صرح بذلك أئمة العربية.

وعن الثالث: أن المجاز راجح على الاشتراك، فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير، على أن كون الجمع مجاز في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة.

واستدل لمذهب البلخي والجبائي بأنه لا يجوز إخلاء اللفظ عن المعنى، والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن؛ لأنه إن أريد الأقل فهو عين المراد، وإن أريد فوقه فهو داخل في المراد، فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل، فإنه مشكوك، إذ ربما كان المراد هو البعض، والجواب أنه إثبات اللغة بالترجيح، وهو باطل، ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط، فيكون أرجح، ثم إنه بعد اتفاقنا والحنفية على أن حكم العام إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد، اختلفنا في كيفية هذا الإثبات. فمذهبنا ومذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين أن إثبات ذلك الحكم في الأفراد ظنًّا لا قطعًا ويقينًا، وعلى ذلك الشافعي. قال في التلويح: وهو المختار عند مشايخ سمرقند.

وذهبت الحنفية إلى أن إثبات ذلك الحكم قطعًا ويقينًا. وهذا معنى قوله: (وحكمه إدخال ما فيه دخل ظنًّا..) إلخ أي حكم العام إدخال ما دخل تحت عمومه

من الأفراد ظنًّا، ولنا على أن التخصيص في العموم أمر شائع وحكم ذائع حتى قيل: ما من عموم إلا وقد خصص إلا قوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة/ ٢٩] ولإشاعة التخصيص في العموم كان العموم محتملاً للتخصيص حيثما وجد، وإذا ثبت أن التخصيص محتمل في العموم فإثبات حكم العموم في جميع إفراده إنما هو أمر ظني لاحتمال أن يكون قد خص منه بعض أفراده، وأيضًا فيجوز إخراج بعض الأفراد بالاستثناء ونحوه وبعضه بالإجماع، ولو كانت قطعية لم يصح ذلك كما لو نص على فرد ثم استثناه، فكما لا يصح الاستثناء لأجل النص كان يلزم مثل ذلك في العموم، إذا جعلنا شموله بمنزلة النص على كل فرد، لأنه لو نص على كل فرد تعذر الاستثناء اتفاقًا، ولو جاء بلفظ عام صح الاستثناء اتفاقًا، وذلك كاف في الفرق بين دلالة العموم ودلالة النصوص.

فينبني على مذهبنا أشياء، منها: أن العموم لا يوجب الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد ثمرة القطعي، والعموم وإن كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة، ويوجب العمل لأن العمل لا يتوقف وجوبه على الدليل القطعي، بل يكون به وبالدليل الظني.

ومنها أنه إذا تعارض الخصوص والعموم حكمنا بأن الخصوص قاض على العموم، سواء قارن الخصوص العموم أو كان سابقًا عليه أو متأخرًا عنه، كان سبقه عليه وتأخره عنه بزمان واحد أو بأزمنة كثيرة، فأما إذا قارن الخصوص العموم فهو

قاض عليه اتفاقًا، سواء تقدم الخاص أم العام، وأما إذا انفصل أحدهما عن الآخر فقد خالفنا فيه الحنفية وبعض المعتزلة.

وحجتنا على أن الخاص قاض على العام إذا انفصل عنه سواء تقدم أو تأخر هو أن العمل بكتاب الله وسنة نبيه مهما أمكن لم يجز إلغاؤه، وإذا اطُّرحا معًا أو اطرح أحدهما كان إلغاء للدليلين أو لأحدهما، وإلغاؤهما أو إلغاء أحدهما مع إمكان الجمع بينهما لا يصح.

وأيضًا فإن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه، والعلم لا يترك لأجل الشك. وأيضًا فإن فقهاء الأمصار في هذه الإعصار يخصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم التاريخ.

وأجيب عن الأول بأن المعلوم أن العموم متناول للخصوص، أي الذي أخرجه المخصِّص كتناول المخصص له، وإن كان تناول العموم ظاهرًا وتناول الخصوص نصًّا فلا عبرة بالافتراق في ذلك مع تناول اللفظين لهما، ويرد بأنا لا نسلم أنه لا عبرة بالافتراق بينهما في ذلك، لأنه إذا كانت دلالة الخاص أقوى من جهة فلا يمكن اطراحه بما هو أضعف منه دلالة.

وأجيب عن الثاني بأنه لا نسلم أن دخول المخصص تحت العام مشكوك فيه، بل مقطوع به ما لم يحصل مخصَّص يعلم إخراجه لبعض ما تناوله العموم، والخاص المتقدم إذا تراخى عنه العموم ولم يقارنه لم يعلم أن العموم لم يتناوله،

إذ لا مقتضى لصرف العموم عن ظاهره بل الظاهر أنه ناسخ لما نافاه حيث تيقن تراخيه، فإن جهل فهو كتعارض الخصوصين اللذين جهل المتأخر منهما. قلنا عدم العلم بأن حكم الخصوص المتقدم غير داخل تحت العموم المتأخر لا يستلزم العلم بدخوله تحته. سلمنا أن الظاهر دخوله تحته، فغاية ما فيه أن يظن بدخوله لا يقطع به، وهو في الخاص مقطوع به، والظني لا يعارض القطعي، فكيف بنسخه.

وأجيب عن الوجه الثالث بأنه لا نسلم الإجماع على ذلك، والمعلوم أن ابن عمر لم يخصص قوله تعالى ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء/ ٢٣] بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تُحَرِّمُ الرضْعَةُ ولا الرضعَتَانِ» قلنا: إنه إنما لم يخصص ابن عمر عموم الآية بالحديث؛ لاحتمال أن يكون الحديث غير صحيح عنده، كما هو المذهب لا لأن الآية ناسخة للحديث، سلمنا أن الآية ناسخة للحديث، فالحديث إنما هو أحادي ظني الإسناد، وعموم الآية ظني أيضًا، فهو من باب نسخ ظني المتن بظني الدلالة، وهو غير ما نحن بصدده.

واعلم أنه إذا تأخر الخاص عن العام قدر ما يمكن العمل بالعام، فالخاص حينئذ إنما يكون ناسخًا لما يتناوله من مدلول العام، ويبقى ما بقي من العام على حكمه الأول، وكون الخاص بهذه الحيثية ناسخًا لا ينافي ما قدمنا بيانه من قولنا إن الخاص قاض على العام قدم أو أخر؛ لأن نسخ الخاص للعام داخل تحت تلك القاعدة كما لا يخفى. ومنها أن العام وإن كان قطعي المتن يصح تخصيصه بالدليل الظني من خبر آحادي أو قياس جليّ، فمثال تخصيص القطعي بالخبر

الآحادي تخصيص المواريث بقوله ﷺ: «القَاتِلُ عَمْدًا لا يَرِثُ» وتخصيص عموم الخبر المتواتر بالخبر الآحادي كتخصيص قوله ﷺ: «فيمَا سقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ» بقوله: «لَيْسَ فيمَا دونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ[1] صَدَقَةٌ» ومثال تخصيص القطعي بالقياس هو أن يقول الشارع لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلاً، ثم يقول بيعوا الحديد كيف شئم فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع، وذلك يحصل به التخصيص لعموم اللفظ الأول، فأما التخصيص بخبر الآحاد للعموم، وإن كان قطعي المتن فعليه أكثر العلماء، ونسبه ابن الحاجب إلى الأئمة الأربعة، وهم: أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل.

وحجتنا على ذلك وجهان:

أحدهما: أن العموم وإن كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة، أي دلالته على تناوله جميع أفراده أمر ظني، فالخبر الآحادي إنما خصص هذه الدلالة الظنية.

وثانيهما: أن السلف خصصوا قوله تعالى ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء/ ٢٤] بقوله ﷺ: «لا تُنْكَحُ المرأَةُ علَى عمَّتِهَا ولا عَلى خَالتِهَا» وخصصوا قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء/١١] الآية بقوله ﷺ: «لا يَرِثُ القَاتِلُ» ولا «الكَافِرُ من المسْلِمِ ولا المسْلِمُ مِن الكَافِرِ» و«نحنُ معاشرَ الأنبيَاءِ لا نُورَثُ».

---

(١) أَوْسُق: مفردها وَسْق، وهو: حمل بعير. (م).

واعترض ذلك بأنهم لو كانوا أجمعوا على ذلك فالمخصص الإجماع، وإن لم يجمعوا على ذلك فلا دليل، ورد بأنهم أجمعوا على أحكامها مستندين إلى تخصيص العموم بها، فصح الدليل، قالوا: رد عمر بن الخطاب حديث فاطمة بنت قيس في أنه ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان تخصيصًا لعموم قوله تعالى ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾ [الطلاق / ٦] ولذلك قال عمر: كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت. ورد بأنه إنما تركه لتردده في صدقها، ولذلك قال: لا ندري أصدقت أم كذبت، وأما تخصيصه بالقياس فقد حكاه ابن الحاجب عن الأئمة الأربعة وهو قول أبي الحسين. وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم في قديم قوليه وبعض الفقهاء: لا يصح التخصيص به مطلقًا. وقال أبو العباس بن سريج: إنه يصح بالقياس الجلي لا بالقياس الخفي، وسيأتي تفسيرهما. وقال أبو الحسن الكرخي: إن خُصَّ العموم القطعي قبل تخصيصه بالقياس بمنفصل جاز تخصيصه بالقياس بعد ذلك وإلا فلا. وقال عيسى بن أبان يجوز إن كان قد خصص بقطعي وإلا فلا. وقيل: إن كان الأصل في القياس خارجًا من العموم صح تخصيصه به وإلا فلا.

وقال ابن الحاجب: إن كان الأصل في القياس مخرَجًا من العموم أو كانت العلة منصوصة أو مجمعًا عليها صح التخصيص به، لأن القياس في هذه الصورة كالنص وقد صح التخصيص بالنص، فيصح بما هو في حكمه، وهو هذا

القياس وإن لم يكن الأصل مخرجًا أو كانت العلة مستنبطة فالمعتبر القرائن في الوقائع، فإن ظهر ترجيع الخاص فالقياس أولى وإلا فعموم الخبر.

وتوقف الجويني والباقلاني في جواز التخصيص بالقياس مطلقًا. والحجة لنا على صحة تخصيص العام بالقياس هي أن الصحابة اختلفوا في تعيين سهم الجد في مسائل، وكل واحد منهم بنى مذهبه على قياس لا على نص، وكل واحد من تلك القياسات مخصص لعموم آية الكلالة، وهي قوله تعالى ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء/ ١٧٦] إلى آخرها، فقال علي وابن مسعود: إن الجد مع الأخت عصبة لعموم قوله تعالى ﴿فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾، فحكم بأن لها النصف من مال كل أخ مات ولا ولد له، وقال زيد بن ثابت: بل الجد يقاسم الأخوات إلى الثلث، فإن نقصت المقاسمة عن الثلث رد إلى الثلث قياسًا لحاله مع الأخت على حاله مع الإخوة، فهذا القياس مخصص لعموم قوله تعالى ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ..﴾ الآية، وقال أبو بكر رضي الله عنه في جد وأخ لأب: المال كله للجد، قياسًا على الأب، وهذا القياس أيضًا مخصص لعموم الآية. ولذلك صور كثيرة مبنية على قياسات كلها مخصصة لعموم الآية، فكان ذلك كالإجماع منهم على صحة التخصيص بالقياس، فجلي من قول الناظم: (وقائس جلي) إنما هو بالمعنى اللغوي، والمراد به الوضوح لا بالمعنى الاصطلاحي حتى يخرج التخصيص بالقياس الخفي، فيوافق ابن سريج.

وفي قوله: (وقائس) إقامة اسم الفاعل مقام المصدر الذي هو قياس أو على حذف مضاف تقديره وقياس قائس جلي. وقوله: (هذا هو المذهب) إشارة إلى ما تقدم ذكره من دخول جميع أفراد العام تحت دلالته ظنًّا وإلى ما يترتب على ذلك. وقوله: (والشوافع عليه) أي وأصحاب الشافعي على هذا المذهب، وخالفت الحنفية في جميع ذلك، فقالوا: إن دلالة العام على جميع أفراده قطعية؛ لاحتجاج أهل اللسان بالعمومات في أحكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه: «إن الحامل المُتَوفَّى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بأبعد الأجلين»؛ لأن سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الأولى، وإن كان عامًّا من وجه.

قالوا: واحتمال العام للتخصيص وإن كان التخصيص شائعًا في العموم فهو احتمال غير ناشئ عن دليل فلا يورث شبهة في دلالة العام؛ لأن العام العاري عن المخصص باق على دلالته الأصلية، ووجود التخصيص في غير ذلك العام بمخصص لا يثبت في هذا العام حكم التخصيص، بل ولا يورثه شبهة. قلنا: إن احتجاج أهل اللغة بالعام على الأمور القطعية غير مسلَّم، واستدلال ابن مسعود بالعموم على ما ذكر استدلال على حكم ظني لا قطعي، كيف يكون قطعيًّا وقد خالفه في ذلك الحكم علي بن أبي طالب، فأوجب عليها أبعد الأجلين، وبه أخذ أصحابنا رحمهم الله تعالى؟! ولا نسلم أن احتمال العام للتخصيص لا يورث في دلالة العام شبهة، لأن كثرة التخصيص للعموم تثبت في الأذهان ترددًا

في دلالة العام، هل لهذا العام مخصص أم لا؟ فإذا لم نجد له مخصصًا ظننا بقاءه على عمومه، ولم يمكنا القطع بذلك لاحتمال أن يكون له مخصص لم نعلم به، والقول بأن احتمال العام للتخصيص كاحتمال الخاص للمجاز غير مسلم، لأن احتمال العام للتخصيص أقرب من احتمال الخاص للمجاز، لكثرة تخصيص العام، ولأن الحقائق الموضوعة على شيء بعينه إذا استعملت فيما وضعت له قطعنا بأن موضوعها هو المراد من إطلاقها، وموضوعات العام وإن كانت حقائق فهي أفراد غير محصورة، فالقطع بدخول كل فرد من أفرادها تحت العموم أمر متعذر، لكنا نظن دخوله فقط.

وينبني على مذهب الحنفية في هذه القاعدة أشياء: فمنها: ثبوت الاعتماد بدلالة العام ونحن نمنعه كما تقدم. ومنها: أنه لا يصح تخصيص العام عندهم بالدليل الظني من خبر واحد أو قياس؛ لأن دلالة العام عندهم قطعية، وكل واحد من خبر الآحاد والقياس دليل ظني، ولا يترك الدليل القطعي للدليل الظني، ثم اختلف: المانعون لتخصيص العام بالظني، فمنهم من منعه مطلقًا سواء خصص قبل الظني بقطعي أم لم يخصص، وقال عيسى بن أبان: يمتنع حيث لم يسبق المخصِّص الظني مخصص آخر قطعي، ويجوز إن كان قد خصص بقطعي. مثال ذلك قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ [النساء/١١] فإنها لما كانت مخصصة بالإجماع على أن الكافر الحربي لا يرث أباه المسلم قبلنا تخصيصها بقوله ﷺ: «القَاتلُ عَمْدًا لا يَرثُ» وإن كان آحاديًّا، والوجه في ذلك

عنده أن العموم القطعي إذا خصص صار مجازًا في تناوله ما بقي، والمجاز ظني فيصح حينئذ تخصيصه بالظني، بخلاف ما لو لم يخصص أولاً بقطعي، فإنه لا يخصص بظني لأنه حقيقة في تناوله للأفراد، والحقيقة إذا كانت صريحة متواترة لم يجز ردها بما ليس بمتواتر، كما لا يجوز نسخ القطعي بالظني، فثبت بذلك أنه إن خصص القطعي بقطعي جاز بعد ذلك أن يخصص بالظني، وأن لا يكون قد سبق المخصص الظني مخصص قطعي، فلا جواز لتخصيصه بالظني لما ذكرنا. وقيل: إن خص القطعي بقطعي منفصل صح تخصيصه من بعد بالظني وإن خص بمتصل لم يصح تخصيصه بالظني، ولو كان ذلك المتصل قطعيًّا، وهذا هو قول أبي الحسن الكرخي، وتوقف القاضي أبو بكر الباقلاني في جواز تخصيص القطعي بالظني. ومنها أن المتأخر من كل واحد من العام والخاص ناسخ لما قبله بحسب ما يتناوله الخاص، فالعام إن تأخر عن الخاص فهو ناسخ للخاص، والخاص إن تأخر عن العام فهو ناسخ لما يتناوله من حكم العام. وهذا هو المراد بقوله (وزعموا بأن ما تأخرا..) إلخ.

والضمير في قوله: (منه) عائد إلى العام، و(ذي الخصوص) أي صاحب الخصوص، معطوف على الضمير في (منه) والمعنى أنهم زعموا أن المتأخر من العام ومن الخاص ناسخ لما قبله، وذلك أن كل واحد من العام والخاص قطعي الدلالة عندهم، فصح تناسخهما، ولا يحكمون بالتخصيص إلا إذا تقارنا، ومعنى قوله: (فينسخ الخصوص..) إلخ أي فينسخ لفظ الخصوص من العموم. ومعنى

قوله: (وحكم ما عداه..) إلخ أي حكم ما عدا ما نسخه التخصيص من العموم حكم ما سبق له، أي يبقى العموم فيما عدا الذي يتناوله الخصوص على حكمه الأول. وقوله: (وخص إن تقارنا) أي إذا ورد العام والخاص متقارنين ليس بين ورودهما وقت يتراخى فيه وجود أحدهما عن الآخر، فاحكم بأن العام منهما مخصص بذلك الخاص، فإن تقدم الخاص عن العام ولو بزمان قليل فالعام عندهم ناسخ له، وكذا إذا تأخر على حسب ما مر، هذا إذا علم تاريخ النزول أو الورود، وإن جهل التاريخ حكموا بينهما بالتعارض في ذلك المعنى الذي يتناوله الخاص، ويبقى العام فيما عداه على حاله أي بلا معارض، وهذا كله مبني على القول بقطعية دلالة العام، ونحن نمنع ذلك كما عرفته مما تقدم، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حكم العموم بالنظر إلى دلالته أخذ في بيان حكمه بالنظر إلى العمل به، فقال:

[يلزم البحث عن المخصِّص المعلوم قبل الأخذ بالعموم]

والبحثُ عن مخصِّصٍ معلومِ ... يلزمُ قَبْلَ الأخْذِ بالعُمومِ
وإنْ يكنْ ليـــسَ بمعلومٍ فهلْ ... يلزمُ أَوْ لاَ فالخلافُ فيه حَلّ
وقال قـــومٌ بوجوبِ العَمَلِ ... بأدنى ما يكـــونُ من محتمَلِ
لأنَّه الموجـودُ بالتحقُّـــقِ ... ومَا عدَاه ليسَ بالمحـــقَّقِ

اعلم أنه إذا ورد العام وعلم أنه له مخصصًا فلا يجوز الأخذ بعمومه حتى يبحث عن مخصصه، فيلزم البحث عن المخصص المعلوم من أراد العمل بالعموم قبل الأخذ به إجماعًا؛ لئلا يُخطئ في عمله بالعموم، فيحكم بغير ما أنزل الله تعالى، وإذا كان المخصِّص غير معلوم لكنه محتمل، فهل يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصصه؟ قال المَرْوَزي وأبو سعيد وأبو العباس وابن سريج: لا يجوز التمسك بالعموم قبل البحث عن المخصِّص، بل لابد من الاستقصاء في طلبه. ونسبه صاحب المنهاج إلى الأكثر من الأصوليين. وادعى ابن الحاجب الإجماع على ذلك، والغزالي عدم الخلاف فيه، وتعجب منهما البدر الشماخي مع وجود الخلاف في ذلك، وأن ناقله غير واحد.

وذهب الصيرفي إلى جواز العمل قبل البحث عن المخصِّص، بل زعم السيرافي وجوب ذلك لأنه حقيقة، والحمل عليه أولى، وإلا لتوقف جواز التمسك بالحقيقة على البحث عن المانع من إرادتها.

واحتج الصيرفي على جواز ذلك بأن الرسول ﷺ كان يوجه أصحابه إلى الأقطار، ويأمرهم بالعمل بما قد عرفوه من الكتاب والسنة من عموم أو خصوص، ولا يأمرهم بالبحث عن مخصِّص ولا ناسخ حتى يبلغهم. وصحح البدر هذا المذهب وقال: وهو قولنا وقول أصحاب الظاهر. وحُكي عن بعض المالكيين وبعض الشافعيين وبعض الحنفيين. واحتج المانعون للعمل بالعموم قبل البحث

عن المخصِّص بأن المقتضي للعموم هو الصيغة المجردة، ولا يعلم التجرد إلا بعد البحث.

ورد بأن الظاهر من الصيغ البقاء على العموم لأنه الأصل وإجراؤه عليه أولى. واحتج صاحب المنهاج على ذلك بأنه لا شك أنه يضعف الظن لبقاء عمومه على ظاهره لكثرة المخصص من العمومات الشرعية، فإنه قد قيل ما من عموم إلا وقد دخله التخصيص إلا قوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة/ ٢٩] وإلا قوله تعالى ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف/ ٤٩] و ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس/ ٤٤] وقوله: ﴿لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾ [الحاقة/ ١٨] ونحو ذلك، وإذا كان كذلك لم يحصل ظن يبقى العموم على ظاهره إلا بعد البحث، وإذا لم يحصل ظن لم يجز العمل به مع الشك، والمجوزون لذلك وإن سلموا ضعف الظن في دلالة العموم بكثرة المخصصات، فليس عندهم ضعف الظن هاهنا مانعًا من جواز الأخذ به بالعموم وموجبًا للبحث عن المخصص؛ لأن الأخذ بالعموم، على هذه الحالة إنما هو أخذ بدليل، وإن ضعفت دلالته لعارض فلا يقدح ذلك في جواز الأخذ به، ما لم يعارضه ما هو أقوى منه.

ثم اختلف القائلون: بوجوب البحث عن المخصص قبل الأخذ بالعموم، فقال الأكثر منهم وصححه البدر - رحمه الله تعالى - إنه يكفي الطالب للمخصَّص أن يحصل له بعد البحث ظن فقده إذا كان البحث واقعًا من مطلع على علم الحديث وغيره مما يصح التخصيص به، وقال الباقلاني: بل لابد من تيقنه فقدان

المخصص، فيجب البحث عنده حتى يحصل اليقين بأن لا مخصص للعموم. واعترض عليه بأنه لو وجب ذلك لبطل العمل بأكثر السنة لاسيما عموماتها. ورد بإلزام الخصم ما يقول به ويلتزمه، فالأولى أن يقال: إنه لا سبيل له إلى تيقن انتفاء المخصص، ومن ثم لم تصح الشهادة على النفي. وكذلك حكم كل دليل مع معارضه، كالبحث عن الناسخ وعن العلة المعارضة في القياس وعند تعارض الإجماع، فإن الكلام في ذلك كله واحد.

وقال قوم: يجب العمل بأقل ما يتناوله العموم، وهو الثلاثة في الجمع مثلاً؛ لأن أقل ما يتناوله اللفظ هو المتحقق عندهم إرادته من اللفظ، فيجب إجراء العموم فيه عند إطلاقه لتحقق إرادته، ولا يحتاج وجوب العمل به إلى البحث عن المخصص، ويتوقف فيما عدا ذلك الأقل حتى يعلم هل هو مراد من لفظ العموم أو غير مراد؟ وذلك أن ما عدا الأقل غير متحقق إرادة دخوله تحت العام. وهذا معنى قوله: (وقال قوم..) إلخ.

قلنا: لا نسلم تحقق إرادة دخول أقل مدلول اللفظ لاحتمال أن يكون قد خرج بعض ذلك بالمخصص، ولو سلمنا ذلك لقلنا: إن إرادة أقل مدلول العام وأكثره من لفظه سواء، فتحقق عدم إرادة الأقل.

ثم أخذ في بيان حكم العام إذا ورد بسبب خاص، فقال:

[حكم العام الجاري على سبب خاص]

وإنْ أَتَى لفظُ العمومِ مستقِلّ عن السّؤالِ بعمومِهِ عُمِلْ
وإنْ يكُنْ مُفتقِرًا إليْهِ فَهْوَ بحسْبِ مَا انطَوى عليْهِ

اعلم أن اللفظ العام إما أن يرد ابتداء أي بلا سؤال ولا سبب، وإما أن يرد بعد سؤال أو سبب، فإن ورد ابتداء فحكمه أنه عام إجماعًا، وقد تقدم، وإن ورد بعد سؤال أو سبب فإما أن يكون ذلك السؤال أو السب عامًّا أو خاصًّا، فإن كان عامًّا كهل الماء طاهر؟ فجوابه العام عام مثله بلا خلاف بين الأصوليين. وإن كان السؤال أو السبب خاصًّا فإما أن يكون الجواب مفتقرًا إلى السؤال أو السبب، أي لا يستقل الجواب بنفسه، كهل عليك لي مائة درهم؟ فيقول: نعم، وأليس لي عندك كذا؟ فيقول: بلى، فنعم وبلى جواب غير مستقل بنفسه، فحكمه حكم السؤال من عموم وخصوص. وهذا معنى قوله: (وإن يكن مفتقرًا إليه..) إلخ، أي وإن أتى اللفظ بالمجاب به محتاجًا إلى السؤال لا يتم معناه بدونه، فهو في عمومه وخصوصه بحسب ما انطوى عليه السؤال، من ذلك فإن كان السؤال عامًّا فهو عام كالسؤال، وإن كان السؤال خاصًّا فهو خاص مثله أيضًا، وكذلك حكم السبب، وإن كان لفظ العموم مستقلاًّ عن السؤال والسبب، فحكمه عندنا وعند الجمهور أنه عام، والسبب الخاص لا يخصصه، وذلك نحو قوله ﷺ حين سئل عن بئر بُضاعة فقال: «خُلقَ الماءُ طَهورًا لا ينجِّسُه إلا مَا غيرَ لونَهُ أو طعمَهُ

أو ريحَهُ». ونحو قوله ﷺ وقد سئل عن شاه ميمونة وقد ماتت، أَيُنتفعُ بإهابها[١]؟ فقال: «أيُّمَا إهَابٍ دُبغ فقَد طَهُرَ» فعموم الحديثين لا يقصر على سببهما، وهو بئر بُضاعة في الأول وشاه ميمونة في الثاني. وهو معنى قولهم: لا عبرة بخصوص السبب مع عموم اللفظ.

وقيل: إن خصوص السبب معتبر، وإن عموم اللفظ مقصور عليه ومخصص به. ونسب صاحب «التوضيح» وغيره هذا القول إلى الشافعي. ونسبه صاحب المنهاج إلى بعض الشافعية، والمذهب الأول هو الصحيح. وهو معنى قوله: (بعمومه عُمل) أي يعمل بعموم اللفظ إذا كان مستقلاً عن السؤال.

والحجة لنا وللجمهور على ذلك وجوه:

أحدها: أن الدليل إنما هو اللفظ لا السبب، واللفظ عام فلا تخرجه أخصية السبب عن عمومه.

ثانيها: أن الصحابة استدلوا بآية السرقة على قطع كل سارق وهي نزلت في سرقة المِجَنّ[٢] أو رداء صفوان على اختلاف الرواية.

ثالثها: أن آية الظهار نزلت في سلمة بن صخر، وآية اللعان في هلال بن أمية أو غيره على اختلاف الرواية، ولم تقصر على سببهما، واحتج أرباب القول الثاني بوجوه أيضًا:

(١) بإهابها: بجلدها قبل دبغه. (م).

(٢) المِجَنّ: الترس. (م).

أحدها: أنه لو لم يكن خصوص السبب معتبرًا مع عموم اللفظ لجاز أن يخصَّص السبب بالاجتهاد، كما يجوز تخصيص غيره من إفراد العام بذلك، فيجوز إخراج بئر بضاعة عن عموم «خُلِقَ الماءُ طَهورًا» أو شاة ميمونة عن «أيُّما إِهَابٍ دُبغ فقد طَهُر» فيحكم بنجاستهما دون غيرهما.

وثانيها: أنه لو لم يكن لخصوص السبب اعتبار لما كان في نقل السبب فائدة، وقد عنيت بنقله الرواة والأئمة.

وثالثها: أنه لو عم اللفظ الوارد في سبب خاص لم يكن اللفظ مطابقًا للمعنى.

ورابعها: أنه لو عم ذلك اللفظ أيضًا لكان عمومه حكمًا بأحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية.

وخامسها: أنه لو قال رجل لآخر: تغد عندي، فقال: والله لا تغديت، لم يعم فلم يحنث بالتعدي عند غيره.

وأجيب عن الاحتجاج الأول بأن السبب الذي ورد عليه العموم قد اختص بالمنع من إخراجه من العموم للقطع بدخوله، فلم يقو الاجتهاد لإخراجه ولا يستلزم القطع بدخول بعض الأفراد تحت حكم العام قصر العام عليه، بل يصح أن يتناول بعض الأفراد قطعًا لدليل آخر وبعضها ظنًّا.

والجواب عن الوجه الثاني: أن فائدة نقل السبب منع تخصيصه ومعرفة الأسباب، ولا يستلزم النقل للأسباب والاعتناء بمعرفتها قصر العمومات عليها.

وأجيب عن الوجه الثالث بأنه لا نسلم عدم مطابقة الجواب للسؤال حينئذٍ، بل نقول: إنه طابقه وزاد عليه، لأن مطابقة الجواب للسؤال هي: أن يكون الجواب كاشفًا لحال المسئول عنه، ومفيدًا لحكمه، وقد أفاده مع الزيادة، وليس معنى المطابقة ها هنا مساواة الجواب للسؤال حتى لا يزيد عليه بشيء.

وأجيب عن الوجه الرابع بأن النص أمر خارجي لقرينة أي لم يجعل لفظ العموم نصًّا على السبب، بل هو وأمثاله سواء في تناول العموم إياه، وإنما منعنا إخراجه لقرينة أخرى غير اللفظ، وهو كونه المقصود بالإثبات؛ لأن العموم في حقه نص.

وأجيب عن الوجه الخامس بأنه إنما لم يحنث بالتغدي من عند غيره لقرينة كشفت عن مراده، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حكم العام شرع في ذكر أشياء وقع النزاع في عمومها بين الناس، فقدم ذكر الفعل مهما أثبت أو نفي، فقال:

[عموم الفعل المنفي دون المثبت]

والفعلُ لا يَعُـــمُّ مهما أُثبتَا ... وإنْ تَعَــــدّى لا إذَا لم يُثبتَا

لأنـــــهُ مثـــل منكَّرٍ يَعُمّ ... إذا نُفــــي وفي الثبوتِ لا يعُمّ

والنفــــيُ لفظيٌّ كحرفِ النفي ... ومنه حُكمـــيٌّ كما في النهي

والشرطُ واستفهامُه كَهَلْ تَرَى ... أكرمَ من زيــــدٍ بتعجيلِ القِرَى؟

أي إن الفعل إذا ورد مثبتًا فلا يعم جميع متعلقاته وإن كان متعديًا مثلاً، وذلك نحو قول الراوي: «صلى رسول الله ﷺ وآله داخل الكعبة» أو «بعد غيبوبة الشفق» أو «جمع في السفر» فلا يعم الفرض والنفل ولا الشفقين، وكذلك لا يعم الجمعين. وقال بعض: إنه يعم. وهو ضعيف؛ لأن حقيقة الفعل في حكم النكرة، ولا قائل بعموم النكرة المثبتة إلا عند من يجعل المطلق عامًّا، والصواب أنه نوع من الخاص كما تقدم، وإن تناول جملة أفراد فذلك التناول إنما هو باعتبار البدلية لا الاستغراق كما في العام، أما تكرار الفعل فمستفاد من قول الراوي: كان يجمع، كقولهم: كان حاتم يكرم الضيف، أي لا من عموم لفظ الفعل، وأما دخول أمته فبدليل خارجي، لا من لفظ الفعل أيضًا، وذلك الدليل إما قول نحو: «صَلُّوا كمَا رأيتُموني أُصَلِّي» و«خُذُوا عنِّي مناسِكَكُم» أو قرينة حال كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم أو بقوله تعالى ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب/ ٢١] أو بالقياس، واحتج القائلون بعموم الفعل

المثبت بنحو ما روي عنه ﷺ: «سَهَا فَسَجَد» «وأما أنا فأفيض الماء» لثبوت حكم السجود لكل ساه في الصلاة، وإفاضة الماء لكل متوضئ مثلاً.

قلنا عمومه بما مر من القرائن لا بلفظ الفعل، فصح أن مثل «صلى داخل الكعبة» ونحوه من الأفعال المثبتة لا يقتضي العموم اللفظي، بخلاف قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ وآله عن بيع الغَرَر وقضي بالشفعة للجار، فإنه عام لكل غرر وكل جار، حيث رواه عَدْل عارف كما سيأتي.

أما قول الناظم: (لا إذا لم يثبتا لأنه مثل منكر..) إلخ فمعناه أن الفعل إذا وقع منفيًّا نحو: ما فعلت ولا أفعل عام في مفعولاته، ومثله: إن فعلت ولا تفعل وهل فعلت؟ بخلاف الفعل المثبت، وذلك أن حقيقة الفعل في حكم النكرة تعم في مقام النفي، ولا تعم في مقام الإثبات، وكذلك الفعل فإن معنى قول القائل ما ضربت أي ما أوقعت ضربًا، فضرب نكرة، وكذا سائر الأمثلة، وهذا القول هو قول أكثر الأصوليين. واحتجوا عليه بصحة قبول الفعل المنفي التخصيص نحو: ما أكلت إلا تمرة، وقبول التخصيص دليل العموم.

وقال أبو حنيفة: لا يعم فلا يصح تخصيصه، وجوز قتل المسلم بالذمي، ونحن نمنعه لحديث: «لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ». احتج أبو حنيفة بأن الفعل حقيقة ذهنية، والحقيقة الذهنية لا تدخلها زيادة ولا نقصان فلا تقبل تخصيصًا. قلنا: إن قوله: لا أكلت، نفي لحقيقة الفعل بالنسبة إلى مفعولاته؛ فيعم كل مأكول، وهو

معنى العموم، فيجب قبول التخصيص، وكذا «لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ». قالوا: لو كان عامًّا لعم في الزمان والمكان. قلنا: ملتزم سلمنا، والفرق أن لا أكلت لا يعقل إلا بمأكول، بخلاف الزمان والمكان فهو يعقل من دونهما. قالوا: إن أكلت ولا آكل مطلق، فلا يصح تغيره بمخصص لأنه غيره. قلنا: المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في الخارج، وإلا لم يحنث بالمقيد.

وقول المصنف: (والنفي لفظي كحرف النفي ومنه حكمي..) إلخ، يعني أن النفي يكون تارة حقيقيًا كما في قولك: لا أضرب ولن أضرب، وذلك ما إذا كان النفي بالحروف الموضوعة له وتارة يكون حكميًّا كالنهي من نحو قولك لا تضرب، فإنه لم يوضع لنفس النفي، وإنما وضع لطلب ترك الفعل، فاستلزم طلب ترك نفي وجوده، فكان نفيًّا حكميًّا، أي حكمه كحكم النفي، وإن كان حقيقته غير ذلك. وكالشرط المثبت من نحو قولك: إن ضربت فعليّ كذا، وإن قتلت مسلمًا فعليك القصاص، إذ المعنى لا أضرب أحدًا فإن ضربت كان علي كذا، ولا تقتل مسلمًا فإن قتلته قُتلت به، أما الشرط المنفي من نحو قولك: لئن لم أضرب رجلاً فعليّ كذا، فهو خاص لأنه يقع على فرد من أفراد الرجال، ويبر بضربه مثلاً، أو كالاستفهام الإنكاري من نحو قوله تعالى ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/ ١٣٥] أي لا يغفرها أحد غيره تعالى، ومنه مثال النظم وهو قوله: (هل ترى أكرم من زيد؟) أي هل تعلم أحدًا أكرم منه؟ أي لا أكرم

منه أحد، فهذا الاستفهام وإن كان موضوعًا لطلب الفهم فالمراد به ها هنا غير حقيقته الموضوع لها، فكان نفيًا حكميًّا. والله أعلم.

ثم قال:

[يدخل المخاطب تحت عموم خطابه إلا لمانع]

وفي الخطَابِ يدخُـــلُ المخاطَبُ ما لم يكُن هنَاكَ شـــيء حاجِبُ

يعني أنه إذا خاطب المخاطب غيره بكلام عام دخل تحته المخاطب وغيره، نحو قوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة/ ٢٩] فذاته تعالى داخل تحت كل شيء، فذاته تعالى معلومة له عَزَّ وَجَلَّ، ونحو: من أحسن إليك فأكرمه ولا تهنه، فالمخاطب بهذا الكلام داخل تحت هذا الحكم إلا إذا منع من دخوله مانع من عقل أو نقل، وهو معنى قوله: (ما لم يكن هناك شيء حاجب) وذلك نحو قوله تعالى ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام/ ١٠٢] فالعقل يمنع من دخوله تعالى تحت هذا الحكم؛ لأنه لا يصح أن يكون مخلوقًا، تعالى الله عن ذلك.

وقال بعضٌ: إن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه، واستدلوا بقوله تعالى ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام/ ١٠٢] قلنا: قام الدليل العقلي بخروج المخاطِب من عموم خطابه هنالك، والقاعدة فيما إذا لم يقم الدليل على خروجه منها، كما هو كذلك في سائر العمومات، والله أعلم.

ثم قال:

[لا يعم خطاب المفرد للجماعة إلا بدليل]

وإنْ يكُـــنْ خطـابُهُ لمفْرَدِ   فَلا يعمُّ الحكْـــمُ كـــلَّ أحدِ
لكــــنَّه يعــــمُّ بالمشروعِ   حُكْمي على الواحـــدِ في الجمِيعِ

أي إذا توجه خطاب الشارع إلى واحد مفرد، نحو: افعل كذا يا زيد، واترك كذا يا عمرو، فلا يتناول هذا الخطاب بنفس هذه الصيغة غير ذلك المخاطب بعينه؛ لكن يقاس عليه من عداه إذا ظهرت علة الحكم فيه.

وقيل: إنه يعم غير المخاطب أيضًا، واختار البدر الشماخي - رحمه الله تعالى- أنه يعم بدليل لا بنفسه، نحو: «حُكْمي عَلَى الواحِدِ حُكْمِي عَلى الجمَاعَةِ»، وهذا معنى قول المصنف: (لكنه يعم بالمشروع..) إلخ، أي لا يعم الخطاب بمفرد غيره من الجماعة من طريق اللغة، لكنه يعم من طريق الشرع لذلك الدليل، فعمومه حينئذ عموم خارجي لا من نفس لفظه.

احتج القائلون بعموم خطاب المفرد لغيره بوجوه:

أحدها: قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ/ ٢٨] وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ إلى الأَسْودِ والأَحْمَرِ» فاقتضى أن خطابه للبعض خطاب للكل إلا المخصص.

وثانيها: أن قوله ﷺ: «حُكْمِي عَلَى الواحِدِ حُكْمِي عَلَى الجمَاعَةِ» يدل على عموم خطاب المفرد لغيره معه أيضًا.

وثالثها: أن الصحابة حكموا على الجماعة بحكم خطاب المفرد، فكان إجماعًا على أنه عام.

ورابعها: أنه لو كان خاصًّا للواحد المخاطب لكان قوله ﷺ لأبي بُرْدَة في الجَذَع من المعز(١) «تُجْزِيْكَ وَلا تُجزِي أَحَدًا بعدَكَ» وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فائدة.

وأجيب عن الوجه الأول بأن المعنى في الآية والحديث أنه أرسل ليعرف كل أحد بما يختص به، ولا يلزم اشتراك الجميع. واعترض بأن قوله ﷺ: «حُكْمي عَلَى الواحِدِ حُكْمي عَلَى الجمَاعَةِ» يأبى هذا الجواب.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه ﷺ أراد بقوله ذلك أن حكمه على الواحد يجري على الجماعة بطريق القياس عليه ما لم يقم دليل بمنع القياس؛ لا أنه أراد أن خطاب المفرد، عام بنفس الصيغة من طريق اللغة.

والجواب عن الوجه الثاني: أن ذلك الحديث دليل عليكم لا لكم؛ فإنه لو كان خطاب المفرد عامًّا لما كان لسياق هذا الحديث معنى لكنه غير عام، فلذا احتيج إلى بيان إجراء الحكم.

---

(١) الجَذَع من المعز: ما بلغ منها السن التي تجزئ عند الذبح في الأضحية، وهو على خلاف بين الفقهاء بين سنة، وستة أشهر، وثمانية أشهر. (م).

وأجيب عن الوجه الثالث بأن الصحابة إنما حكموا على الجميع بحكم خطاب المفرد لقوله ﷺ: «حُكْمي على الواحِدِ حُكْمي عَلَى الجمَاعَةِ» لا لعموم ذلك الخطاب.

وأجيب عن الوجه الرابع بأن الفائدة في ذلك التخصيص إنما هي منع إجراء ذلك الحكم في غير ذلك المخاطب، وذلك أنه لما توجه الخطاب للأمة بإجراء حكم الواحد على الجماعة، وبقيت أمور منع الشرع من إجرائها، احتيج إلى بيان تلك الأمور الخارجة عن هذه القاعدة، فلا يقتضي ذلك عموم خطاب الحاضرين ومن غاب إلا بدليل أيضًا، نحو ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ﴾ [البقرة/ ٩١] ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة/ ٨٧] فهذا الخطاب للمخاطبين وسلفهم الماضي بدليل أنهم لم يقتلوا بأنفسهم وإنما قتل أسلافهم فأدخلوا في حكمهم؛ لأنهم صوبوا فعلهم وتولوهم عليه.

وكذا ما خاطب به النبي ﷺ في زمانه لا يشمل من بعدهم إلا بدليل من إجماع أو قياس أو نص، فنحو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة/ ٢١] خطاب للموجودين في زمانه ﷺ ولا يتناول من بعدهم إلا بدليل يدل عليه نحو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء/ ١] فالأمر بالتقوى دليل على أن المراد بالناس جميع من انتهى إليه الخطاب ممن وجد في زمان الخطاب وممن يأتي من بعدهم، ولا يمتنع خطاب المعدوم على تقدير وجوده بواسطة من يبلغه الخطاب إذا وجد، وإنما الممتنع خطاب

المعدوم في حال كونه معدومًا وما ذكرته من عدم عموم نحو «يا أيها الناس» للموجودين في زمن الخطاب ولمن يأتي من بعدهم، هو مذهب أكثر الأصوليين، وقالت الحنابلة: إنه عام لهم ولمن سيأتي من بعدهم. قلنا بدليل آخر غير الخطاب من إجماع أو غيره من نص أو قياس؛ لأنا نقطع أنه لا يقال للمعدومين: «يا أيها الناس». وأيضًا إذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدومون أجدر.

احتجت الحنابلة بوجهين:

أحدهما: أنه لو لم يكونوا مخاطبين لم يكن مرسلاً إليهم وهو مرسل إليهم بالاتفاق.

وثانيهما: أن الاحتجاج به من الأمة دليل التعميم.

وأجيب عن الوجه الأول بأنه لا يلزم من إرساله إليهم أن يخاطبهم شفاهًا، بل البعض بالمشافهة والبعض بنصب الأدلة بأن حكمهم حكم من شافههم.

وأجيب عن الوجه الثاني بأن المستدلين من الأمة علموا أن حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر جمعًا بين الأدلة، والله أعلم.

ثم قال:

[لا يعم الخطاب الخاص للنبي عليه الصلاة والسلام غيره من الأمة إلا بدليل]

ولا يَعُمُّنا خطَــــابٌ خَصَّا نَبِيَّنا إلا بشــــرع نصَّــــا
وقيــــل: بل يعــــمنَا إلا إذَا دل دليــــلٌ أنَّه لغــــيرِ ذَا

إذا ورد الخطاب الشرعي متوجهًا لنبينا – عليه الصلاة والسلام – وخاصًّا به نحو ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر/ ٦٥] ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾[الأنفال/ ٦٤] ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل/ ١] ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر/ ١] فلا يعمنا معشر الأمة معه بطريق الوضع، لأنه خطاب لمفرد ولا يتناول خطاب المفرد غيره معه، وأما من جهة الشرع فقيل: إن العرف الشرعي قضى بعموم نحو ذلك الخطاب، بدليل نحو قوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ..﴾ الآية [الأحزاب/ ٢١] وهذا معنى قول المصنف: (إلا بشرع نصًّا) أي لا يعمنا خطاب خص نبينا إلا بشرع نص على دخولنا معه، فدخول أتباعه ﷺ تحت خطابه الخاص إنما هو من طريق الشرع لا من طريق الوضع، وعلى هذا فيجب على أتباعه ﷺ امتثال ما خوطب به، نحو ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر/ ٦٥] إلا ما قام الدليل على أنه خاص به من دونهم كـ﴿نَافِلَةً لَكَ﴾ [الإسراء/ ٧٩] و﴿خَالِصَةً لَكَ﴾ [الأحزاب/ ٥٠] وهذا القول وهو أن الخطاب الخاص به ﷺ لا يعم أتباعه معه لغة هو قول المحققين من الأصوليين.

وذهب أحمد بن حنبل وغيره إلى أن الخطاب الخاص به ﷺ يعمه مع اتباعه. واحتجوا على ذلك بوجوه:

أحدها: أنه إذا قيل لمن له منصب الاقتداء: اركب لمُنَاجَزة[1] العدو، ونحوه، فهم لغة أنه أمر لأتباعه معه، وكذلك يقال: فتح الملك موضع كذا، أو كسر الملك جيوش مخالفيه، والمراد مع أتباعه.

وثانيها: أن ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق/ ١] يدل عليه لأنه ناداه وحده، ثم خاطب الجميع فاقتضى أن نداءه نداء لهم.

وثالثها: أن قوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب/٣٧] اقتضى أن حكم غيره كحكمه. ولو كان خاصًّا به لم يتعده.

ورابعها: أنه لو كان خطابه مقصورًا عليه لم يكن لقوله ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب/ ٥٠] ﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء/٧٩] فائدة.

وأجيب عن الوجه الأول بأنه لا نسلم أن أتباعه مقصودون معه في ذلك، سلمنا فإنه إنما فهم ذلك لأن المقصود متوقف على مشاركتهم له في ذلك بخلاف ما نحن فيه.

(١) لمناجزة: لمقاتلة. (م).

وأجيب عن الوجه الثاني بأنه إنما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أولاً للتشريف، ثم خوطب الجميع.

وأجيب عن الوجه الثالث بأنه إنما تعدى ذلك الحكم إلى غيره ﷺ بالقياس لا للعموم، أي إذا ارتفع الحرج عنه ﷺ في ذلك مع علو رتبته، فغيره ممن هو دونه أولى برفع الحرج عنه في ذلك. وأيضًا فقوله تعالى ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب/ ٣٧] دليل على رفع الحرج عن المؤمنين، فرفْع الحرج عنهم حينئذ إنما هو بالخطاب المتوجه إليهم لا بالخطاب الخاص به فقط. ويبحث فيه بأن الخصم إنما جعل الآية حجة له من حيث إنه تعالى علل نفي الحرج عن المؤمنين في ذلك بإباحته لنبيه ذلك، فلو لم يكن الخطاب الخاص شاملاً لأمته معه ما كان لهذا التعليل معنى، فالجواب الأول هو الجواب، والله أعلم.

وأجيب عن الوجه الرابع بأن الفائدة في نحو قوله تعالى ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب/ ٥٠] و ﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء/ ٧٩] إنما هي قطع إلحاق غيره به في ذلك الحكم، ورفع قياس أمته عليه، أي فلو لم يذكر ذلك لوجب علينا إجراء ذلك الحكم على غيره بطريق الإلحاق به والقياس عليه، لوجوب التأسي لا لعموم الخطاب. والله أعلم.

ثم قال:

[عموم مفهوم الخطاب فيما عدا المنطوق]

وعمَّ مفهومُ الخطـــابِ مطلقا   فيمَا عـــدَا الذي به قد نطَقَا

اعلم أن مفهوم الخطاب ليس هو من الألفاظ، فلذا نفى قوم عمومه؛ لأن العموم والخصوص عندهم من العوارض الخاصة بالألفاظ دون المعاني، ونحن لا نسلم خصوصيته بالألفاظ، بل نقول إنه يكون في المعاني أيضًا كما سيأتي في آخر الباب، لكن غرض المصنف إنما هو بيان العام والخاص من الألفاظ؛ لأن غالب الأدلة الشرعية ألفاظ، حتى نفى بعضهم الاستدلال بغير الألفاظ منها، كمفهوم المخالفة مثلاً، لكن لما عول عليه أكثر العلماء على جعله دليلاً احتيج إلى بيان حكمه كغيره، فالحكم عندنا في مفهوم الخطاب مطلقًا كان من باب الموافقة أو المخالفة إنما هو عمومه فيما عدا المنطوق به، قال البدر الشماخي - رحمه الله تعالى: والصحيح أن مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور، وهو جميع معنى العموم نحو «في سَائِمَةِ الغنَمِ الزَّكَاةُ» فيفهم منه نفي الزكاة عن المعلوفة وغيرها، أي مما ليس بسائمة، وكذلك مفهوم قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء/ ٢٣] عام لجميع ما يكون مؤذيًا، وكذلك مفهوم قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ [النساء/ ١٠] عام لجميع أنواع الإتلافات مما عدا الأكل، والله أعلم.

ولما ذكر بيان هذا النوع من المعاني لاحتياج الأصوليين إلى الاستدلال به شرع في بيان عموم العلة التي علق بها الحكم لجميع أفراد معلولاتها، وهي أيضًا من عموم المعاني، لكن للأصوليين بعمومها اهتمام، ولهم على أحكامها كلام.

فلذا قال:

[عموم العلة المعلق بها الحكم لجميع معلولاتها]

كذلِكَ العـــلَّةُ في أفــرادِها ... جميعُهَا تعـــمُّ باطـــرادِهَا
مثالُه تحــــريمُ شُربِ الخمْرِ ... لأَجْلِ مَا خـــامرَهَا من سُكرِ
وقيلَ باللفظِ العمــومُ والصفةْ ... وقيـــلَ لا عمومَ فيه فاعرفَهْ

اعلم أنه إذا علق الشارع حكمًا من الأحكام في واقعة شخصية على علة معلومة، أن ذلك الحكم يكون تابعًا لتلك العلة، وأن تلك العلة تكون عامة لجميع أفراد معلولاتها، ومتناولة لجميع صورها، قياسًا لها على تلك الواقعة وذلك نحو قوله ﷺ في قتلى أحد: «زَمِّلُوهُم[١] في ثيابِهِمْ بِكُلُومِهم[٢] ودِمَائِهم؛ فإنَّهم يُحشَرونَ وأوداجُهُم[٣] تَشْخَبُ دمًا[٤]»، وقوله ﷺ في أعرابي مات مُحْرِمًا: «لا تُخَمِّروا[٥]

---

(١) زمِّلوهم: لفوهم. (م).

(٢) بكلومهم: بجراحهم. (م).

(٣) الأوداج: مفردها الوَدَج، وهو عرق في العنق ينتفخ عند الغضب. (م).

(٤) تشخب دمًا: يخرج منها الدم مسموعًا صوته. (م).

(٥) لا تُخَمِّروا: لا تغطوا. (م).

رأْسَه ولا تُقَرِّبُوه طِيْبًا فإنَّهُ يُحْشَرُ يومَ القِيَامَةِ مُلبِّيًا» فحكم كل مسكر في التحريم حكم الخمر لعموم الإسكار له، وحكم كل شهيد في التزميل بالثياب التي عليه حكم شهداء أحد؛ لعموم الوصف الذي علق به هذا الحكم لجميع الشهداء، وهو كونهم يحشرون وأوداجهم تشخب دمًا، وحكم كل من مات محرمًا في منع تقريبه الطيب حكم ذلك الأعرابي؛ لعموم ذلك الوصف الذي علق عليه هذا الحكم، وهو أنه يحشر ملبيًا، وهذا القول هو قول كثير من المحققين كأبي الحسين وابن الحاجب وغيرهما.

وقيل بل يعم من جهة اللفظ ومن جهة القياس. وقال الباقلاني: لا عموم فيه من كل جهة، أي لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس، والصحيح هو القول الأول، والحجة لنا على المخالف أن من لازم العلة الاطراد، وهو ثبوت حكمها، حيث ثبتت كما سيأتي، وهذا يوجب عمومها من جهة المعنى، وأما اللفظ فهو ليس بعام، إذ قد بينَّا الألفاظ الموضوعة للعموم، وليس هذا أحدها ولا دليل يقتضي كونه وضع للعموم إلا من جهة المعنى، احتج القائل بأن عمومه لفظي أن القائل لو قال: حرمت هذا المسكر لكونه حلوًا، كان بمنزلة قوله: حرمت المسكر لإسكاره، وهذا اللفظ عام، فكذلك ما هو في معناه، قلنا: إنما يعم لأن الظاهر استقلال العلة باقتضاء الحكم، فوجب الاتباع ولو كان عمومًا لمجرد صيغة التعليل، لكان قول القائل: اعتقت غانمًا لسواده، يقتضي عتق سودان عبيده، ولا

قائل بذلك. احتج القاضي الباقلاني بأنه يحتمل أن العلة قاصرة فلا تعم لا لفظًا ولا معنى، قلنا: لا نسوغ ترك الظاهر لمجرد الاحتمال.

ثم إنه أخذ في بيان عموم حكاية الراوي إذا روى الحديث بلفظه، فقال:

[عموم ما رواه الرواي بلفظه العام]

وعمَّ أيضًا ما رَواهُ الرَّاوي ... بلفظِهِ إنْ كانَ لفظًا حَاوِي
نحو «نَهَى النبيُّ عن بيْعِ الغَرَر» ... وقيْلَ: لا عمومَ في هذَا الخبر
لأنَّما الدليلُ في المحكِيِّ ... لا في الحكَايَةِ عن النَّبيِّ
ويمكن المنقولُ غيرُ الواقعِ ... لكنَّه قَصُرَ نَقْلُ السَّامعِ
قلنَا: إذَا رواهُ عَدْلٌ عرفَا ... مواضعَ اللفظِ فذلك انتفَى
لأننا نظنُّ صدقَ العدْلِ ... وكِذْبُهُ مخالفٌ للأصلِ

إذا حكى الصحابي العدل العارف بالألفاظ حكاية عن النبي ﷺ أنه فعل كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا بلفظ عام من الصحابي، فإنه يحكم بعمومه، وذلك نحو قول الصحابي: «نَهَى رسولُ الله ﷺ عن بيْعِ الغَرَرِ»، و«قضى بالشُّفْعَةِ[١] للجَارِ» فإنه عام لكل غَرَر وكل جار، حيث رواه عدل عارف، كذا قيل وهو الصحيح، واستظهره البدر الشماخي - رحمه الله تعالى — وقيل: لا يعم،

(١) الشّفعَة للجار: تفضيل حقه في شراء ما يعرضه جاره للبيع. (م).

ونسبه البدر الشماخي والسعد التفتازاني إلى الأكثر، واحتج أرباب هذا القول بأن الدليل الشرعي إنما هو في نفس المحكي لا في لفظ الحكاية والعموم إنما هو في لفظ الحكاية، والمحكي يحتمل أن يكون خاصًّا توهم الناقل عمومه، فنقله بصيغة العموم، أو أن لفظ الناقل قصر حكاية الواقع على غير العمل، لخلاف الواقع ظنًّا منه أنه الواقع.

قلنا: إذا رواه العدل العارف بمواضع اللفظ انتفى ذلك الاحتمال، لأنا نظن صدق خبر العدل، فعدالته تصونه من نقل ما لم يتحققه إذ نقل ما لم يتحققه كذب، والكذب مخالف للأصل الذي عليه حالة العدل، ومعرفته بمواضع اللفظ تحفظه من التعبير عن الشيء بغير صيغته، وهذه المسألة معروفة عندهم بحكاية الفعل، قال في «التلويح»: تحرير محل النزاع في هذه المسألة على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلاً من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم، مثل: «نهَى عن بيعِ الغَرَرِ» و «قضَى بالشُّفْعَةِ للجَارِ» هل يكون عامًّا أم لا؟ إلى أن قال: ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل «قضَى بالشُّفعةِ للجارِ» بأنه ليس حكاية للفعل، بل نقل الحديث بمعناه، ولو سلم فلفظ الجار عام، وفيه نظر.

أما أولاً: فلأن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي عليه السلام بأنه حكم بالشفعة للجار، ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا.

وأما ثانيًا: فلأن عموم لفظ (الجار) لا يضر بالمقصود، إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام.

وأما ثالثًا: فلأنه جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل - أعني قضاءه بالشفعة - إنما وقع في بعض الجيران، بل في جار معين، فإن قيل يجز أن يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلاً: الشفعة ثابتة للجار. قلنا: فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل، والتقدير بخلافه. انتهى كلامه. والله أعلم.

ولما فرغ من بيان عموم الألفاظ وغيرها من المعاني التي يناط بها الحكم الشرعي أخذ في بيان حال اللفظ العام إذا قصر عن جميع متناولاته بمخصص واستعمل في بعضها لدليل، هل يكون في ذلك الباقي من أفراده حقيقة أم مجازًا؟ فقال:

[حكم لفظ العام بعد تخصيص]

واللفــــظُ بعدَ أنْ يُخَصَّ أُطلقَا — على الذِي يبقَى مجَازًا مطلقَا
وقالَ بعــــضٌ: إنــــه حقيقةْ — وفيه أيضًـــــا غيرُ ذِي الطــريقةْ

إذا خصص اللفظ العام أطلق على ما بقي من أفراده مجازًا، كـ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[التوبة/ ٥] فإنه أخرج منه أهل الذمة فلا يقتلون، فبقي لفظ

المشركين مقصورًا على أهل الحرب منهم، وهو مجاز فيهم، هذا قول الأكثر من الأصوليين. وقال بعض الشافعية والحنفية: بل هو حقيقة فيما بقي، وقال أبو الحسن الكرخي وأبو الحسين وابن الخطيب الرازي: إن خص بمتصل وهو الشرط والاستثناء والصفة والبدل فحقيقة وإلا فمجاز.

وقال أبو بكر الرازي: إن كان غير منحصر فحقيقة وإلا فمجاز. وقال الباقلاني: إن خصص بشرط أو استثناء فحقيقة وإلا فمجاز. وقال قاضي القضاة: إن خصص بشرط أو صفة فحقيقة. وقيل إن خصص بدليل لفظي فحقيقة وإلا فمجاز. وقال الجويني: يكون حقيقة في تناوله مجازًا في الاقتصار عليه.

والحجة لنا على أنه مجاز في الباقي بعد التخصيص هي أن لفظ العموم وضعه أهل اللغة للاستغراق والشمول، فاستعماله في غير ذلك إنما هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له. وذلك هو المجاز كما سيأتي تحقيقه موضحًا. ثم إنه لو كان حقيقة في الباقي في وجه من الوجوه لكان لفظ العموم مشتركًا بين الشمول والخصوص، ونحن نقطع بعدم اشتراكه؛ لأنه يفيد العموم بلا قرينة ولا يفيد الخصوص إلا مع القرينة، وشأن المشترك على خلاف ذلك، فعلمنا أنه مجاز في الباقي بعد التخصيص. احتج القائلون بأنه حقيقة فيما بقي مطلقًا بأن تناوله إياه باق بعد تخصيصه فكان حقيقة فيه. وأجيب بأنه كان متناولاً له مع غيره، وإذا خصص فقد صار مطلقًا على بعض، وهو موضوع للكل. فقد استعمل في غير ما وضع له وهو المجاز.

احتج أبو الحسين بأن المخصص المتصل إنما هو كواو الجماعة من نحو «مسلمون»، قال ولو كان المخصص بمتصل مجازًا لكان المسلمون مجازًا، ولا خلاف أن «المسلمون» حقيقة في الجمع، وهو يدل على خلاف ما يدل عليه لفظ مسلم، فكذا المخصص المتصل. وأيضًا فيلزم أن يكون المسلم للجنس والعهد مجازًا؛ لأنه يتغير به معنى مسلم. وحاصل احتجاجه أنه قاس المخصص المتصل بواو الجماعة وبلام التعريف بجامع أن كل واحد من واو الجماعة ولام التعريف مغير لمعنى اللفظ، وهو حقيقة بعد التغيير فيما استعمل فيه، وكذلك المخصص المتصل عنده.

وأجيب بأنا نفرق بين الزيادتين، وأن زيادة واو الجمع كزيادة ألف ضارب وواو مضروب، بمعنى أن اللفظ معها لم يتغير به معنى لفظ مستقل، بل صارت اللفظة معها غير اللفظة الأولى الموضوعة للمعنى الأصلي، بل لفظة بمعنى آخر بخلاف التخصيص فلم يتغير به اللفظ الأول، وإنما تغير به معناه فقط، فافترق الحال. وأيضًا فإن لام التعريف وإن كانت كلمة فهما بمجموعهما دالان على الجنس، فأشبهت واو «المسلمون» بخلاف التخصيص مع المخصص، فلكل منهما دلالة مستقلة فافترقا.

احتج أبو بكر الرازي بأن العموم إذا خصص وبقي الباقي غير منحصر فمعنى العموم فيه حاصل، وأجيب بأنه كان قبل التخصيص للجميع، فإطلاقه

على البعض مخالفة لما وضع له، وهو معنى المجاز فبطل ما زعمه. احتج الباقلاني وقاضي القضاة بمثل ما احتج به أبو الحسين، والجواب واحد، لكن الاستثناء عند القاضي ليس بتخصيص.

احتج القائلون بأنه حقيقة مع التخصيص اللفظي بمثل ما احتج به أبو الحسين أيضًا، لكن هذا القول أضعف والجواب واحد، واحتج الجويني بأن العام كتعداد الآحاد، فإذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة، وأجيب بأنا لا نسلم أنه كتعداد الآحاد؛ لأن تعدادها نص والعموم ظاهر، فإذا خصص خرج قطعًا، فيبقى العموم متناولاً لخلاف ما وضع له، فصح ما قلناه وبطلت أقوال المخالفين، وثمرة الخلاف في هذا المقام هي أن من يجعل العام حقيقة في الباقي بعد التخصيص يقدمه على المجاز إذا عارضه، ومن يجعله مجازًا فيه لا يقدمه على المجاز عند التعارض إلا بمرجح من خارج، ومن يجعله حقيقة في بعض الصور فعلى هذا المعنى يكون عنده يقدمه على المجاز حيث هو عنده حقيقة ولا يقدمه عليه، حيث يكون عنده مجازًا، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حال العام بعد التخصيص شرع في بيان حكمه بعد التخصيص أيضًا، فقال:

[حجية العام في الباقي بعد التخصيص]

وهلْ يكونُ حجةً فيما بقي   وكونُهُ فيـــه دليـــلاً انتُقي
إلا إذا خُـــصَّ بلفظٍ مجمَلِ   فإنَّهُ حينئـــذٍ كالمجمَـــلِ
وقيــــل: إن أنبَا عن المخصَّصِ   قبــــلَ وُرودِ ذلكَ المخصَّصِ
فهـــــو هناكَ حجةٌ وزَعَمَا   بعضٌ إذا لم يكُ قبلُ مبهمَا
والأولُ الصحيحُ إذ إلغـــاءُ مَا   بَقـــي يكـــونُ عندَنَا تحكُّمَا
وإنْ يكنْ إطـــلاقُهُ مجازا   فالاحتجـــاجُ بالمجَـــازِ جَازَا

اختلف في جواز التمسك بالعموم المخصص، وجعله حجة في أفراده الباقية بعد التخصيص على مذاهب، المختار منها ما عليه الجمهور وصححه البدر من أنه يكون حجة ودليلاً في ذلك الباقي، إلا إذا خص بلفظ مجمل نحو: هذا العام مخصوص، أو هذا العام يراد به الخصوص، فهذا لفظ مجمل لأنه لم يعلم به قدر المخصص من العام، فبقي العام أيضًا في حكم المجمل، لأنه منه والمجمل لا يعلم المراد به إلا ببيان، فلا يكون العام في هذه الصورة حجة ودليلاً. قال بعضهم اتفاقًا.

وقال أبو عبد الله البصري: إن كان لفظ العموم منبئًا عن المخصص قبل ورود المخصِّص، فحجة في ذلك الباقي وإلا فلا، وهذا معنى قوله: (وقيل إن أنبا

عن المخصَّص..) إلخ، وذلك نحو ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة/ ٥] فإنه ينبئ عن الحربي كما ينبئ عن الذمي، بخلاف ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة/ ٣٨] فإنه لا ينبئ عن كون المال في نصاب السرقة وهو ربع الدينار ومخرَج من حِرْز[1]، ووجه ذلك أن آية السرقة تدل على أن القطع يستحق لأجل السرقة، واشتراط الحرز يمنع من القطع بمجرد السرقة، فكان مجملاً بخلاف آية المشركين، فإن الخصوص أخرج أعيانًا منهم لا يُقتلون وآية السرقة مخصصها لم يخرج أعيانًا من السُّرَّاق، بل أبطل استحقاق القطع في حال. قال صاحب المنهاج: فهذا غاية ما اعتل به أبو عبد الله قال: وهو ضعيف جدًّا، وفيه تكلف، فإنك مع إمعان النظر في الآيتين لا تجد بينهما فرقًا بوجه، فإن آية السارق خرج منها أعيان، وهم الذين لم يأخذوا النصاب من حرز كما خرج من آية المشركين من لم يعط الجزية من العجميين والكتابيين. وكذلك كما بطل استحقاق القطع بعدم النصاب والحرز كذلك بطل استحقاق القتل بإعطاء الجزية فلا فرق بين الآيتين.

وقال البلخي: إن خص بمتصل فحجة، وإلا فلا؛ لأنه صار مجملاً. قلنا: لا نسلم أنه يصير مع المخصص المنفصل مجملاً إذا علم قدر المخصص إذ لا فرق حينئذ بينه وبين ما خص بمتصل. وقال عبد الجبار: إن كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان فهو حجة كالمشركين، وإلا فلا نحو ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام/ ٧٢] لأنه مفتقر إلى البيان قبل إخراج الحائض، ولذا

(١) حِرز: كل موضع حصين يحفظ فيه الشيء. (م).

قال عليه السلام: «صَلُّوا كَمَا رأيتمُوني أُصَلِّي» وهذا معنى قول المصنف: (وزعم بعض إذا لم يك قبل مبهمًا) أي زعم بعض الأصوليين أن العموم المخصص حجة في الباقي، إذا لم يكن قبل التخصيص مبهمًا أي مجملاً. قلنا: لا نسلم الفرق بين ما كان محتاجًا إلى البيان قبل المخصص وبين ما لم يكن محتاجًا إليه، إذا علم المراد منه، أما إذا لم يعلم المراد منه فلا نزاع في أنه مجمل، ولا يكون المجمل حجة اتفاقًا. وقيل حجة في أقل الجمع على الرأيين من أنه ثلاثة أو اثنان لأنه لا يصح تخصيصه إلى أقل من ذلك، فيحتمل أن يكون ما فوق ذلك غير مراد بعد التخصيص، فيسقط التمسك به فيما فوق ذلك لهذا الاحتمال. قلنا هذا احتمال غير ناشئ عن دليل فلا يلتفت إليه، وجعله حجة في أقل الجمع خاصة تخصيص بلا مخصص، لأن لفظ العموم متناول بعد التخصيص لجميع ما عدا المخصص، فقصره على بعض ذلك تخصيص بلا مخصص، واحتمال أن بعض أفراده غير مراد احتمال مخالف للدليل، والله أعلم.

وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: إنه ليس بحجة قطعًا، ونسب إلى القدرية، وحجتهم على ذلك أن العام بعد التخصيص وإخراج بعض الأفراد يحتمل أن يكون بعض الأفراد الباقية مخرجًا أيضًا بدليل آخر ويحتمل أن يكون غير مخرج، فيحصل التردد في مدلوله فيسقط التمسك به. قلنا: احتمال كون بعض الأفراد مخرجًا مما عدا المخصص احتمال مخالف للدليل؛ فلا يؤثر ترددًا ولا يسقط تمسكًا ففي المسألة إطلاقان وأربع تقييدات:

فأما الإطلاقان فهما: أن العام المخصص حجة في الباقي بعد التخصيص، وهو قول الجمهور، أو ليس بحجة مطلقًا، وهو قول أبي ثور وعيسى بن أبان.

وأما التقييدات الأربعة:

فأحدها: أنه حجة إن أنبأ لفظ العموم عن المخصص قبل التخصيص، وهو قول أبي عبد الله البصري.

وثانيها: أنه حجة إذا خص بمتصل، وهو قول البلخي، ونسب صاحب المنهاج هذا القول لأبي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع.

وثالثها: أنه حجة إذا كان قبل التخصيص غير محتاج إلى بيان بخلاف ما إذا كان محتاجًا إليه، وهو قول عبد الجبار.

ورابعها: أنه حجة في أقل الجمع خاصة، ولم ينسب إلى قائله، وهذا كله إذا خصص العام بغير مجمل، أما إذا خص بمجمل فلا يكون حجة اتفاقًا.

والأصح من هذا الأقوال كلها هو القول الأول، وهو أنه حجة في الباقي بعد التخصيص مطلقًا، أي ما لم يخصص بمجمل، وحجتنا على ذلك أن العام قبل التخصيص متناول لجميع أفراده، فإذا أخرج منه بعض الأفراد بدليل بقي متناولاً لما عدا ذلك المخرج، ولا يصح إلغاؤه بسبب ذلك الإخراج، لأن إلغاءه بسبب ذلك إلغاء للفظ بلا دليل وهو تحكم سلمنا أن إطلاقه على الباقي بعد التخصيص مجاز مثلاً، فكونه مجازًا لا يسقط حجيته رأسًا، إذ الاحتجاج بالمجاز

ثابت اتفاقًا، فلا سبيل إلى إسقاطه ها هنا سلمنا أن دلالته بعد التخصيص أضعف منها قبله، فلا نسلم أن ضعفها يفضي إلى إسقاط التمسك بها رأسًا، وأيضًا فلا يتوقف كون اللفظ حجة في صورة على كونه حجة في صورة أخرى، وإلا وقع الترجيح بلا مرجح في توقف أحدهما، وفي توقف كل وحد منهما على الآخر الدَّور.

وأيضًا فإن كثيرًا من الصحابة قد استدلوا بالعمومات المخصصة، ولم ينكر عليهم سائر الصحابة في ذلك، فهو إجماع على صحة الاستدلال به، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أن العموم يكون في المعاني أيضًا، كالألفاظ، فقال:

[يكون العموم في المعاني أيضًا]

وَقَدْ أَتَى العمُـــــومُ في المعَاني حقيقـــــةً وليسَ ذَا من شاني

اعلم أنهم اتفقوا على أن العموم بالنظر إلى الوضع اللغوي لا يختص بالألفاظ، بل يكون فيها وفي المعاني أيضًا وهو حقيقة في جميع ذلك لأن العموم في أصل اللغة الشمول والإحاطة، يقال: عمهم المطر، إذا شمل أقطارهم وعمهم الخصب، إذا كان في كل جهاتهم، وأما بالنظر إلى العرف العام فاتفقوا على أنه من عوارض الألفاظ حقيقة، لكن اختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه لا يكون من عوارضها لا حقيقة ولا مجازًا.

الثاني: أنه من عوارضها مجازًا لا حقيقة، وهو مذهب أبي الحسين وغيره من المعتزلة.

الثالث: أنه حقيقة في المعاني أيضًا، واختاره ابن الحاجب وصححه البدر الشماخي رحمة الله عليه. واستدل ابن الحاجب على أن العموم حقيقة في المعاني أيضًا بأن العموم في اللغة شمول أمر لمتعدد، وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني أيضًا، فكان حقيقة فيها كما في الألفاظ كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد، وكذا المعنى الكلي يعرض له العموم حقيقة لشموله الجزئيات، ولذا فسر المنطقيون العام بما فسروا به الكلي أعني ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

فإن قيل العموم الذي يعرض للمعاني ليس هو المتنازع فيه، إذ المتنازع فيه هو شمول أمر واحد لأفراد كثيرة، وعموم المطر والخصب ليس كذلك، فإنه لا تعدد فيه، بل التعدد في محاله، فكان وصف المطر والخصب بالعموم مجازًا.

أجيب عنه بأن العموم بحسب اللغة ليس بمشروط بشمول أمر واحد لأفراد متعددة، بل العموم بحسب اللغة مشروط بشمول أمر لمتعدد، سواء كان المتعدد أفرادًا أو لا، وهذا المعنى من عوارض المعاني مطلقًا، ولو سلم أن عموم المطر لا يكون باعتبار أمر واحد بشمول المتعدد فعموم الصوت باعتبار أمر واحد

شامل للأصوات المتعددة الحاصلة للسامعين، وكذلك عموم الأمر والنهي، فإنه أمر واحد وهو الطلب الشامل لكل طلب، وكذلك المعنى الكلي فإن عمومه باعتبار أمر واحد شامل لأفراده كمفهوم الإنسان، ولذا قال المصنف: (وقد أتى العموم في المعاني.. حقيقة).

أما قوله: (وليس ذا من شاني) فمعناه أن العموم وإن كان في المعاني حقيقة كالألفاظ، فليس الاعتناء به من الحال الذي أنا بصدده، وذلك أن غرض المصنف إنما هو بيان العموم من الأدلة الشرعية، وهي الألفاظ، نعم بقي الكلام على عموم مفهوم الخطاب وعموم الصفة التي علق عليها الحكم، وهما من الأدلة الشرعية على الصحيح، وقد بحث عنهما المصنف فيما مر، فيحمل قوله هاهنا (وليس ذا من شاني) على أغلب الأحوال، أي في غالب الأحوال لا يكون البحث عن عموم المعاني من شاني.

واستدل القائلون بأن العموم مجازي في المعاني بأنه لا يطرد في كل معنى، فلا يقال: عمهم الأكل ونحوه كعمهم الرقص، ومن حق الحقيقة الاطراد؛ لأن كل لفظ وضع لمعنى وضعًا أولاً وجب إطلاقه حيث وجد ذلك المعنى على جهة الاطراد. قالوا: ألا ترى أن الإنسان لما وضع للحيوان المخصوص وجب إطلاقه على هذا الشخص، حيث وجد مطردًا، وكذلك الرجل والفرس وما أشبه ذلك من الحقائق، فإنه يجب إطرادها بخلاف المجاز، فإنه لا يطرد. قالوا: ألا ترى أن الأسد لما كان موضوعًا للسبع الشجاع، وكان إطلاقه على الشجاع من غير هذا

الجنس مجازًا لم يطرد، بل صح وصف الرجل الشجاع أنه أسد ولا يصح وصف كل ما تشجع من الحيوان بأنه أسد، فلا يوصف الهر إذا تشجع بأنه أسد، ولا غيره من الحيوانات، وكذلك يوصف الرجل الطويل بأنه نخلة، ولا يوصف كل طويل بذلك، وذلك كثير. قالوا: فلما وجدنا وصف المعاني بالعموم غير مطرد ووصف الألفاظ الشاملة بذلك مطردًا حكمنا بأنه في الألفاظ حقيقة وفي غيرها مجاز.

ولنا أن نجيب عن هذا كله فنقول: لا نسلم أن وصف المعاني بالعموم غير مطرد، بل نقول إنه مطرد، فلا مانع من قولنا: عمهم الرقص وعمهم الأكل إذا كان موجودًا في جميعهم. وأيضًا فإن منع الاطراد في المجاز إنما هو مبني على القول باعتبار نقل شخص العلاقة في أفراد المجاز، لا على اعتبار نقل نوعها كما هو الصحيح على ما سيأتي محققًا، والله أعلم.

ذكر المشترَك

بفتح الراء بمعنى المشترك فيه، أي اللفظ الذي اشترك فيه معنيان فصاعدًا، فحذف فيه لكثرة الاستعمال، ويجوز أن يكون موضوعًا اصطلاحيًّا لما اشترك فيه المعاني. واعترض الوجه الأول بأن حذف القائم مقام الفاعل لا يجوز بحال كالفاعل. ويمكن أن يجاب عنه بأن حذف الفاعل وما قام مقامه لا يمتنع بل يجوز إذا علم كما في نحو قول القائل: قام، جوابًا لمن قال ما فعل زيد ويمكن أن يجعل لفظ المشترك ظرفًا لا اسم مفعول.

ثم إنه أخذ أولاً في بيان حقيقة المشترك، فقال:

[بيان حقيقة المشترك وحكم المشترك]

مُشْتركٌ دلَّ على شيئينِ فصاعدًا بالوضعِ مرتينِ
فصاعدًا بغير نقلٍ فخرجْ ما كانَ منقولاً كصخرٍ وفَرجْ

المشترك: هو لفظ دل على شيئين فصاعدًا بوضعه لكل واحد من الشيئين أو الأشياء وضعًا مستقلاًّ من غير نقل له عن معناه السابق، وحاصله أن المشترك هو ما تكرر فيه الوضع بحسب معانيه من غير إهمال لبعضها، ويكون اسمًا كالقُرْء للطهر وللحيض، وفعلاً كعسعس لأقبل ولأدبر، ويكون حرفًا، قال بعضهم: كمن الجارة، تكون للتبعيض وللابتداء وغيرهما من معانيها، فخرج بقوله: (بالوضع مرتين فصاعدًا) المفرد خاصًّا كان أو عامًّا؛ إذ ليس فيه تعدد الوضع، وخرج بقوله: (من غير نقل) ما كان من الألفاظ منقولاً من معنى إلى معنى آخر، سواء كان بين المعنيين المنقول منه والمنقول إليه مناسبة أو لم يكن كان النقل اصطلاحيًّا كصخر علمًا على رجل منقول عن الحجارة، وكفرج علمًا على عبد مثلاً منقول عن اسم مصدر أو مرتجلاً، لأن المرتجل منقول لغوي، لأنه مستعمل في غير الموضوع له لا لعلاقة بينهما.

ثم أخذ في بيان حكم المشترك، فقال:

فَهْـــوَ حقيقَـــةٌ بمعنَييْهِ وحكُمُـــه توقُّفٌ لـــديْهِ

أي اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من معنييه أو معانيه المتعددة، كالعين حقيقة في الباصرة وفي الذهب وفي عين الماء الجارية إلى غير ذلك، بخلاف المجاز فإنه إنما يكون حقيقة في شيء واحد من معنييه الموضوع له والمستعمل فيه لعلاقة بقرينة.

وإذا عرفت أن المشترك حقيقة في كل واحد من معنييه أو معانيه، فاعلم أن حكمه إذا أطلق ولم يدل دليل على أن المراد به شيء من معانيه حكم المجمل، وهو التوقف عنده فلا يحمل على شيء من معانيه؛ لأن حمله على بعضها مع احتمال أن يكون البعض الآخر هو المراد احتمالاً مساويًا ترجيح بلا مرجح، وإن حمله على جميع معانيه لا يصح لما سيأتي من أن المشترك لا يطلق على معنييه، وهو معنى قولهم: لا عموم للمشترك، وقيل بل يعم، بمعنى أنه إذا أطلق يتناول معنييه أو معانيه جميعها، قيل نصًّا وقيل بل ظاهرًا، وهو مذهب الشافعي وبعض أصحابنا، واختاره صاحب المنهاج.

وقال الباقلاني: بل يحمل على معنييه أو معانيه احتياطًا. وعليه فلا توقف لكن الأول أظهر لما سيأتي:

[لا يصح إطلاق المشترك على معنييه حقيقة في إيراد واحد وقيل يصح.. إلخ]

وامنَعْ حقيقتَيْهِ في إطـــــلاقِ ... وبعضُــــــهم جَوَّزَ بالإطلاقِ
وبعضُهم جـــــوزَ إن لم يمتنعْ ... جمعهمَا، ومنعُـــــوا مـــا يمتنعْ
وبعضُهـــــم جـــــوزهُ تجوُّزَا ... ووقفَ الباقُــــــون أي تحرُّزَا
وقيلَ: بلْ يصحُّ في النفي فَقَطْ ... والخلفُ في الجمعِ على هذَا النَّمَطْ
وبعضُ من رأى ثُبـــــوتَ المنعِ ... في الفردِ قالوا: جائزٌ في الجمع

اعلم أن الأصوليين اختلفوا في صحة إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه في استعمال واحد. فذهبت الحنفية وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري وبعض أصحابنا إلى أنه لا يصح ذلك أصلاً، ثم اختلف هؤلاء أيضًا. قال بعضهم: إنه لا يصح ذلك للدليل القائم على امتناعه عقلاً. واختاره صاحب «المرآة». وقال بعضهم: يجوز عقلاً لا لغة، لأن الوضع في اللغة تخصيص اللفظ بالمعنى فينافي استعماله في المعنيين في حالة واحدة، وقال بعض الشافعية: يصح إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه مطلقًا، أي سواء استعمل في حقيقيته نحو: تربصي قُرْءًا، أي طهرًا وحيضًا، أم في مجازيه أو حقيقته ومجازه نحو: لا أشتري، ويراد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقي والسوم.

وقال بعض المعتزلة والقاضي الباقلاني من الأشعرية: يصح حقيقة إن صح الجمع بينهما في إرادة واحدة كالعين للباصرة وللذهب، لا إذا لم يصح الجمع بينهما في إرادة واحدة كـ«افعل» للوجوب والندب عند القائلين بالاشتراك بينهما، وهو معنى قول المصنف: (وبعضهم جوز إن لم يمتنع جمعها) أي جوز بعض الأصوليين إطلاق المشترك على معنييه، إذا لم يمتنع الجمع بينهما في إرادة واحدة، ومنعوا ما يمتنع الجمع بينهما، وقال ابن الحاجب وغيره واختاره البدر من أصحابنا: إنما يصح إطلاق المشترك على كلا معنييه مجازًا لا حقيقة، قال: وكذلك مدلول الحقيقة والمجاز يصح أن يراد باللفظة مجموعهما مجازًا، وذهب بعض الأصوليين إلى الوقف لما حصل معهم من التعارض بين الأدلة، وقيل يجوز لغة أن يراد به المعنيان في النفي لا الإثبات، فنحو لا عين عندي يجوز عند هؤلاء أن يراد به الباصرة والذهب مثلاً بخلاف عندي عين، فلا يجوز أن يراد به عندهم إلا معنى واحد. قالوا: وزيادة النفي على الإثبات معهودة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة، ففي المسألة ستة مذاهب: ثلاث إطلاقات وثلاث تقييدات، أما الإطلاقات:

فأحدها: أنه لا يصح إطلاق المشترك على معنييه مطلقًا.

وثانيها: يصح مطلقًا.

وثالثها: الوقف مطلقًا.

وأما التقييدات:

فأحدها: أنه يصح إن صح الجمع بينهما في إرادة المتكلم كالعين، ولا يصح إن لم يصح الجمع بينهما كافعل للوجوب والندب على ما مر.

وثانيها: أنه يصح ذلك مجازًا لا حقيقة.

وثالثها: يصح في النفي دون الإثبات.

والأكثر من العلماء على أن جمعه باعتبار معنييه، كقولك: عندي عيون، وتريد مثلاً باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبًا مبني على الخلاف في المفرد في صحة إطلاقه على معنييه ومنعه، وذهب الأقل إلى أنه لا يبنى عليه فيها فقط، بل يأتي على المنع أيضًا لأن الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف، فكأنه استعمل كل مفرد في معنى، وهذا معنى قول الناظم: (والخلف في الجمع على هذا النمط).

(وبعض من رأى..) إلخ، أي أن الخلاف في إطلاق جمع المشترك على معانيه المتباينة مبني على الخلاف في المفرد منه، فمن جوزه في المفرد جوزه في الجمع، ومن منعه هنالك منعه ها هنا.

وذهب بعض إلى أنه غير مبني عليه، فمنعوا إطلاقه على معنييه في المفرد، وأجازوا ذلك في الجمع لما تقدم ذكره، والله أعلم.

وثمرة الخلاف هي ما تقدم في حكم المشترك عند عدم القرينة الدالة على إرادة أحد المعاني، فمن جوز إطلاق المشترك على معنييه في استعمال واحد حمله على معنييه عند التجرد عن القرينة، ومن منع من ذلك توقف عن حمله عليهما أو على أحدهما، وكان عنده في حكم المجمل، ومن أجازه في بعض الصور دون بعض حمله عليهما في تلك الصور دون غيرها، والقائلون بصحة ذلك مجازًا، يجعلونه على معنييه مجازًا، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان ما هو الصحيح من هذه الأقوال كلها، وفي بيان محل النزاع في ذلك فقال:

[بيان تحرير النزاع في إطلاق المشترك على معنييه]

والمنــــعُ مطلقًا كمَا تقدَّمَا — هو الصحيحُ عندنَا فليُعْلَمَا
لأنَّـــــــه بوضعِـــــهِ المكـــرَّرِ — دل علـــى موضـــوعِهِ المقـــرَّرِ
وتابعٌ لوضعِـــــهِ اســتعمالُهُ — فــلا يصـــح عندنَا إرسالُهُ
وموضعُ النـــزاعِ ما إن فُقِـدتْ — عَلاقَةُ المجـــازِ لا إن وُجِدَتْ
وصـــح إن يُـــراد معنياه — فإننـــا حينئذٍ نرضَـــاهُ

أي القول بالمنع من إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه حقيقة ومجازًا أو مفردًا أو جمعًا هو الصحيح عندنا، فليُعلم ذلك. ووجه تصحيحنا للمنع مطلقًا

هو أن المشترك دال على موضوعه بالوضع المتكرر، أي لم يدل عليه بوضع واحد، فإن العرب مثلاً وضعوا لفظ العين مرة للباصرة، ووضعوه أخرى للعين الجارية، وأخرى للذهب ونحو ذلك، ولم يضعوه لجميع هذه المعاني بوضع واحد، فإطلاقه على جميعها بلفظ واحد خلاف ما عليه الوضع العربي، ومخالفة الوضع العربي في اللغة لا تصح؛ لأن استعمال الكلمة تابع لوضعها الأصلي، بمعنى أنه لا يصح استعمالها حقيقة في غير ما وضعت له ولا مجازًا بغير علاقة.

ومحل النزاع في ذلك هو ما إذا فقدت علاقة المجاز بين معاني المشترك، أما إذا وجدت العلاقة بينهما وصح أن يراد المعنيان فإنه يصح حينئذ أن يطلق على معنييه مجازًا كان مفردًا أو جمعًا، وذلك نحو قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب/ ٥٦] والصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، والعلاقة بينهما أن الرحمة التي هي صلاة الله على نبيه سبب لحصول الاستغفار من الملائكة، وقيل إن الصلاة في الآية من قبيل المتواطئ، وقيل إن في الآية حذفًا تقديره. إن الله يصلي وملائكته يصلون، فعلى القولين فليس في الآية إطلاق المشترك على معنييه، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ..﴾ الآية [الرعد/ ١٥] على أن السجود من الناس معروف، ومن غيرهم ما علم الله تعالى، وقيل: إن السجود في الآية من باب المتواطئ، ومن ذلك قول الحريري:

أَخَذَ الشَّيْخُ عينَهُ وَقَتَاه لُبَّهُ فَانْثَنَى بِلا عَيْنينِ

والعلاقة في الآية الأخيرة وفي بيت الحريري المشابهة، لأن السجود من غير العقلاء مشابه للسجود من العقلاء في صفة الانقياد والإذعان، وعين الذهب مثلاً مشابهة للعين الباصرة في صفائها.

وللإزميري في تحرير محل النزاع كلام نصه: إن اللفظ المشترك له باعتبار إطلاقه على معانيه أحوال خمسة:

الأول: أن يطلق على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى، فلا يقصد بإطلاق واحد إلا أحدهما فقط، ولا نزاع في صحة ذلك وفي كونه بطريق الحقيقة.

الثاني: أن يطلق إطلاقًا وحدًا ويراد به مجموع معنييه من حيث المجموع، ولا نزاع في امتناع ذلك بطريق الحقيقة، ولا جوازه بطريق المجاز إن وجدت علاقة مصححة بينه وبين أجزائه، وإلا فلا.

فإن قيل: علاقة الجزئية والكلية متحققة قطعًا. قلنا: ليس كل ما يعتبر جزءًا من المجموع يصح إطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض، بناء على أنه جزؤه، فلا بد في إطلاق اسم الجزء على الكل من علاقة مصححة غير الجزئية.

الثالث: أن يطلق على أحد المعنيين لا على التعيين، بأن يراد في إطلاق واحد هذا المعنى، وذلك المعنى مثل: تربصي قُرْءًا، أي طهرًا وحيضًا. قال: ولم أرَ في

كلامهم ما يُشعر جواز ذلك أو عدمه سوى ما ذكره في «المفتاح» من أن ذلك حقيقة المجاز عند التجرد عن القرائن.

الرابع: أن يطلق ويراد به ما سمي به، أي هذا المفهوم. قال الأبهري: لا كلام في صحة ذلك مجازًا.

الخامس: أن يطلق ويراد به كل واحد من معنييه أو معانيه، بأن تتعلق النسبة بكل منها إن أمكن اجتماعها بأن لا تكون قرينة على إرادة أحد معنييه كما في الكل الإفرادي عند عدم القرينة على إرادة واحد من الآحاد وإن كانا متضادين، كما يقال: رأيت الجَوْن، ويراد به الأسود والأبيض، ونحو: أنعم على مولاك، يراد به المعتِق والمعتَق، ونحو: قَرَأَتْ هند، ويراد به الطهر والحيض، بخلاف نحو ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة/ ٢٢٨] لأن اسم العدد خاص في مفهومه، فلا يمكن أن يراد بالقرء الحيض والطهر معًا، وبخلاف نحو: افعل، مرادًا به الأمر والتهديد على القول باشتراكه بينهما، لأن الأمر يقتضي الطلب والتهديد بخلافه، فلا يمكن اجتماعهما، أو مرادًا به الندب والإباحة للتنافي بينهما، وهذا محل النزاع. قيل: إنه يجوز، وقيل: لا، وقيل: يجوز في النفي نحو ما رأيت عينًا لا في الإثبات، ثم اختلف القائلون بالجواز. قيل: إنه بطريق الحقيقة، وهو المنقول عن القاضي، وقيل: بطريق المجاز، انتهى. وهو كلام حسن جدًّا، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الخلاف في وجود المشترك، فقال:

[بيانُ الخلاف في وجود المشترك، والحقُّ أنَّه موجودٌ]

وبعضُهم يمنَعُ من وجودِهِ   بنفسِهِ والحقُّ في وُرودِهِ
وما الخلافُ هاهنَا لفظيُّ   لكنّهُ الصَّوَابُ معنويُّ

اختلف الناس في وجود المشترك، فقال الأكثر من الأصوليين وغيرهم: إنه موجود في اللغة العربية ومنقول عن العرب كما مر ذكره، وقال ثعلب من النحاة والأبهري من اللغويين والبلخي من المتكلمين: إنه ليس في الألفاظ ما وضع لمعنيين فصاعدًا مطلقًا، أي وإن جاز وقوعه لم يقع ذلك في لغة العرب، قالوا: وما يُظن أنه مشترك فهو إما حقيقة ومجاز أو متواطئ كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها، كالذهب لصفائه والشمس لضيائها، وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر، وهو الجمع من: قرأتُ الماء في الحوض، أي جمعته فيه، والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم، وقال قوم بوجوده في اللغة ووقوعه من العرب، لكن منعوا وجوده في القرآن العظيم خاصة، ومنعه آخرون في القرآن والحديث أيضًا. قالوا: لو وقع في القرآن لوقع إما مبيَّنًا فيطول بلا فائدة، أو غير مبيَّن فلا يفيد، والقرآن منزه عن ذلك، ومن نفى الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه.

وأجيب بأنه وقع فيهما غير مبين، ويفيد إرادة أحد معنييه، وهو الذي سيبين مثلاً، وذلك كاف في الإفادة، ويترتب عليه في الأحكام الثواب أو العقاب

بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان، فإن لم يبين حمل على المعنيين عند الشافعي، ومن قال بقوله وتوقف إلى وجود البيان عند الحنفية وبعض أصحابنا وغيرهم كما مر.

وقيل: هو واجب الوقوع؛ لأن المعاني أكثر من الألفاظ الدالة عليها، وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا ولكل من معنييه مثلاً لفظ يدل عليه، وقيل: هو ممتنع لإخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع.

وأجيب بأنه يفهم بالقرينة، والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي والإجمالي المبين بالقرينة. وقال ابن الخطيب الرازي: هو ممتنع بين النقيضين فقط كوجود الشيء وانتفائه؛ إذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما، وهو حاصل في العقل. وأجيب بأنه قد يغفل عنهما، فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما.

وحاصل ما في المقام أنهم اختلفوا في وجود المشترك، فقال قوم بوجوده، وهم الأكثر، وقال قوم بعدم وجوده، ثم اختلف القائلون بوجوده على أربعة مذاهب:

أحدها: أنه موجود في اللغة والقرآن والحديث.

وثانيها: أنه موجود في اللغة والحديث دون القرآن.

وثالثها: أنه موجود في اللغة خاصة دون القرآن ودون الحديث، فإنه لم يوجد فيهما.

ورابعها: أنه موجود مطلقًا وأن وجوده واجب لا جائز فقط، واختلف القائلون بمنع وجوده على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه جائز الوجود لكنه لم يوجد.

ثانيها: أنه مستحيل الوجود مطلقًا.

ثالثها: أنه مستحيل الوجود في النقيضين فقط جائز فيما عداهما.

قال المصنف: (والحق في وروده) أي ورود المشترك، أي إن القول المطابق لما في الواقع هو ورود المشترك مطلقًا، لكنه غير واجب الوقوع، بل جائزه فقط لما تقدم. وحجتنا على ذلك وقوعه في اللغة والقرآن والحديث، وقد تقدمت أمثلة ذلك فلا سبيل إلى صرفها عن ظاهرها، والله أعلم.

وقوله: (وما الخلاف ههنا لفظي..) إلخ، أي ليس الخلاف بين القائلين بوجود المشترك وبين القائلين بجواز وجوده النافين لوقوعه أو المانعين لجوازه أصلاً راجعًا إلى اللفظ دون المعنى، لكن الصواب أن الخلاف بينهم معنوي، أي راجع إلى المعنى.

اعلم أنه لما كان قد يتوهم من الخلاف بين هؤلاء المذكورين أنه لفظي لادعائهم أن المشترك مجاز في بعض معانيه حقيقة في البعض الآخر، أو متواطئ

في الجميع بيَّن أن الخلاف بينهم معنوي لا لفظي، ووجه كونه معنويًّا أن القائلين بأنه حقيقة في الجميع يتوقفون عن صرفه إلى بعض معانيه عند التجرد عن القرائن، وبعضهم يحمله على جميع معانيه على سواء، وأن القائلين بمجازه في بعض المعاني يصرفونه عند التجرد إلى المعنى الحقيقي عندهم، ويحملونه في المتواطئ على جميع أفراده، فظهر أن الخلاف بينهم معنوي، والله أعلم.

ذكر الجمع المنكَّر: بيان حقيقة الجمع وحكمه

ما دلَّ بالوضْعِ علَى كثيرِ　　　بغَيرِ حصرٍ جمعُ ذي التَّنكيرِ
والخلفُ في عمــومهِ، والأظهرُ　　　أن لا عُمــومَ فيهِ، وهو الأشْهَرُ
لعــدمِ اســـتغراقِهِ، وحكمُه　　　لا يشـــملُ القليلَ منه اسمُه
باليومِ واليومينِ ليسَ يحنثُ　　　مَنْ آل أيـــامًا هُنا لا يمكُثُ

الجمع المنكر: هو لفظ دل بوضعه على كثير غير محصور بغير استغراق لكل فرد من أفراده، فخرج بقولنا: «لكثير غير محصور» الخاص، وبقولنا: «بغير استغراق» العام، والمصنف لم يذكر هذا القيد في التعريف مع الاحتياج إليه، لكن دل عليه بقوله في البيت الثالث، لعدم استغراقه.

والحاصل أن الفرق بين العام والجمع المنكر هو أن العام يستغرق جميع أفراد مدلولاته، وأن الجمع المنكر يتناول مجموع الأفراد من غير استغراق لكل

فرد من أفراده، فلذا استظهر المصنف أنه لا عموم فيه، وهو القول الأشهر عند الأصوليين.

وقال أبو علي والحاكم: بل هو عام، واستدلوا على ذلك بثلاثة وجوه:

أحدها: صحة الاستثناء منه، وصحة الاستثناء من الشيء دليل على عمومه.

وثانيها: أنه يصح إطلاقه على كل جمع، فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه.

وثالثها: أنه لو لم يكن للعموم لكان مختصًّا ببعض ولا اختصاص.

وأجيب عن الوجه الأول بأنه لا نسلم صحة الاستثناء منه؛ لأن من حق الاستثناء أن يخرج مما قبله ما لولاه لوجب دخوله تحته، وأنت إذا قلت: جاءني رجال لم يقطع السامع بكون زيد من جملتهم، فلا يجب إخراجه فبطلت صحة الاستثناء منه.

وأجيب عن الوجه الثاني بأن وجوب حمله على جميع ما يصح له باطل، بنحو: جاءني رجل، فإنه يصلح لكل رجل ولا يلزم التعميم على أن رجالاً إنما يصلح لكل جمع على البدل لا على الجمع.

وأجيب على الوجه الثالث بأن لزوم اختصاصه ببعض معين باطل، بنحو: جاءني رجل، وبأنه موضوع للجمع المشترك، فبطل ما زعموه.

وحكم الجمع المنكر أنه لا يشمل القليل من مدلولات مسمياته، فمن حلف بالله لا يقيم في هذا المكان أيامًا فأقام يومًا أو يومين فلا حنث عليه لعدم شمول الأيام لليوم واليومين، وهو معنى عدم استغراق الجمع المنكّر لجميع أفراده، والله أعلم.

ولما فرغ من ذكر العام المتفق على عمومه والمختلف في عمومه كالمشترك والجمع المنكّر ونحوهما مما تقدم ذكره في باب العام، أخذ في بيان التخصيص وأحكامه، فقال:

مبحث في ذكر التخصيص

عرفه قوم بتعاريف، أكثرها مزيف، وأحسنها ما ذكره المصنف بقوله:

[بيان حقيقة التخصيص وانقسامه إلى لفظي وغيره، واللفظي إلى متصل وغيره]

إخراجُ بعضِ مَا يعـــمُّ اللفظُ   بمخــرِجٍ وذاكَ إمَّا لفـــــظُ
أو غـيرُه، وَقســم اللفظـــيَّا   متصِـــلاً بِــــهِ وأجــــنبيَّا

أي التخصيص هو إخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم بدليل مخرِجٍ له عن دخوله تحت تناوله، وذلك الدليل المخرج إما لفظ وارد عن الشارع في

الكتاب أو في الحديث، وإما غير لفظ، والمراد به العقل والإجماع والقياس والتقرير، فمثال التخصيص بالكتاب قوله تعالى ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ . وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ . إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ..﴾ الآية [الشعراء/ ٢٢٤- ٢٢٧] فإخراج ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ تخصيص لعموم لفظ الشعراء، ومثال التخصيص بالحديث قوله ﷺ: «النَّاسُ كلُّهم هَلْكَى إلاَّ العَالمونَ»[1] فإخراج العالمين تخصيص لعموم لفظ الناس، ومثال التخصيص بغير اللفظ قوله تعالى ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام/ ١٠٢] فإن العقل قضى بخروج ذاته تعالى من عموم هذه الآية، فبقيت الآية مخصصة بالعقل وهو غير لفظ، ثم إن المخصص المعنوي لا يكون إلا منفصلاً عن العام المخصص، وإن كان بعضه في قوة المتصل أو أقوى منه في بعض الأحيان، كما في ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام/١٠٢] وأما المخصص اللفظي فإنه يكون تارة متصلاً بالعموم المخصص كما في الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض، وتارة يكون منفصلاً عنه أي غير متصل بلفظه، وإن قارنه في النزول والورود، فإنهم اصطلحوا على تسمية ما عدا الخمسة التي هي الاستثناء وما بعده بالمنفصل، وهو المراد

(١) الناس كلهم هلكى إلا العالمون: عده بعض أهل الحديث من الموضوعات، واعتُبر من كلام ذي النون المصري (ت ٢٤٥ هـ)، وقيل من كلام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وروايته بـ (إلا العالمون) دون (إلا العالمين) جائزة على وجه من أوجه الإعراب، وهو ما ورد في الأصل المعتمد. (م).

بقول المصنف: (وأجنبيًا) إذ الأجنبي منك هو من لم يتصل بقرابة إليك، استعارة للمخصص المنفصل بجامع عدم الاتصال.

ثم إنه أخذ في بيان المخصص المتصل فقال:

[المخصِّص المتَّصل وحكم استثناء المثبت من المنفي وبالعكس]

شـرطٌ ووصفٌ غايـةٌ وبَدَلُ ... بَعْضٍ كـذَا استثناؤُه المُتَّصِلُ
فالشـرطُ نحو: أكـرمِ الرجَالا ... إنْ جانبوا الأطمـاع والآمَالا
والوصفُ أكرم الرجـالَ العُلمَا ... فيخرجُ الجـاهلُ إذ لم يَعْلمَا
وقاتِلِ البُغَـاةَ حتى يَرجعُوا ... عن بغيهم إلى الهدى ويسْمعُوا
وبدلُ البعضِ كأكـرمِ العَرَبْ ... بنـي تميـم وقُريشيَّ النسَبْ
وأكرِمِ الرجَـالَ إلا مَنْ ظلَمْ ... فالظـالمون أُخرجوا مِن الكرمْ
لأنّ الاسـتثناءَ مِـن مثبتِ ... نفيٌ وبالعكـسِ إذا لم يثبُتِ
وقيلَ: إنه مِن المسـكُوتِ عنْ ... ثُبوتِهِ ونفـيهِ أي: حيثُ عَنّ

المخصص المتصل خمسة أشياء: الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء المتصل. فالشرط نحو: (أكرم الرجال إن جانبوا الأطماع)، فالرجال عام، وقوله: (إن جانبوا الأطامع) تخصيص له، فمن لم يجانب الأطماع من الرجال فلا يدخل تحت هذا الحكم، والوصف نحو: (أكرم الرجال العلما)

فالعلماء وصف مخصص لعموم الرجال، فيخرج الجاهل إذ لا علم معه، والغاية نحو: (قاتلوا البغاة حتى يرجعوا عن بغيهم) فقوله: (حتى يرجعوا عن بغيهم) غاية مخصصة لعموم لفظ البغاة، فمن رجع منهم عن بغيه فلا يدخل تحت حكمهم، وبدل البعض نحو: أكرم العرب بني تميم أو أكرم العرب قريشًا، فبني تميم وقريشًا بدل بعض من العرب مخصص لعموم لفظه، فمن لم يكن من بني تميم أو من قريش فلا يدخل تحت ذلك الحكم.

والاستثناء المتصل نحو: (أكرم الرجال إلا من ظلم) فقوله: (إلا من ظلم) استثناء من الرجال مخصص له؛ فالظالمون من الرجال أخرجوا من حكم الإكرام، أي لم يطلب لهم ذلك بل المطلوب لهم ترك الإكرام، وسبب ذلك أن الاستثناء من الكلام المثبت نفي، ومن الكلام المنفي إثبات، فقول القائل: جاء الرجال إلا زيدًا، فزيدًا منفي عنه حكم المجيء، فكأنه قال: جاء الرجال وزيد لم يجىء، ونحو: ما جاء أحد إلا زيد، فزيد مثبت له حكم المجيء، هذا قول أكثر المحققين.

وقال أبو حنيفة: ليس الاستثناء من النفي إثباتًا ولا نفيًا، وإنما يكون المستثنى عنده في حكم المسكوت عنه، أي بمنزلة الشيء الذي لم يتعرض لذكر الحكم له بإثبات ولا بنفي، وهذا معنى قول المصنف: (وقيل إنه من المسكوت عن ثبوته..) البيت.

ومعنى قوله: (حيث عَنّ) أي حيث عرض، أي يكون المستثنى بمنزلة المسكوت عن ثبوته ونفيه كان في حيز الكلام المثبت أو في جانب المنفي عند أبي حنيفة وأصحابه.

واحتج على ذلك بأنه لو كان الاستثناء من الثبوت نفيًا أو العكس للزم من قولنا: لا علم إلا بحياة، لا صلاة إلا بطهور، ثبوت العلم بمجرد الحياة والصلاة بمجرد الطهور، والمعلوم أنهما لا يثبتان بمجرد ذلك، بل يحتاجان إلى مشروط آخر.

قلنا: إن القاعدة في الاستثناء هي ما ذكرناه؛ لأنه الظاهر من وضع اللغة، ولأنه لو لم يكن ذلك لما كان قول لا إله إلا الله توحيدًا، والإجماع على أنه توحيد، فثبتت القاعدة التي قررناها، فأما لا علم إلا بحياة ولا صلاة إلا بطهور، فهي أمور جزئية خرجت عن حكم تلك القاعدة بدليل، وهذا أمر لا يخل بتلك القاعدة، وأيضًا فقد قال صاحب المنهاج: لا يلزم أن تثبت الصلاة بمجرد الطهور، لأن تقديره لا صلاة تصح إلا بطهور، ولا إشكال أنها تصح بالطهور مع كمال الشروط، ولا تصح من دونه وإن كملت، لكن الإشكال وارد في النفي الأعم في هذا، وفي مثل: ما زيد إلا قائم، إذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة عن زيد إلا القيام، وقد أجيب بأمرين: أحدهما: أن المراد المبالغة بذلك لا الحقيقة، والآخر أنه أكدها، فأما القول بأنه منقطع فبعيد لأنه استثناء مفرغ، وكل مفرغ فإنه متصل لأنه من تمامه، انتهى كلامه.

[لا يصح تراخي الاستثناء عن المستثنى منه اختيارًا، وقيل: يصحُّ..إلخ]

ولا يصـــحُّ فصـــلُه عن أصلِهِ　　وقالَ قـــومٌ بجـــوازِ فصْلِهِ
إلى انقضاءِ سَـــنَةٍ أو شـــهرِ　　أو ســـنتينِ أو دَوَام العمُـــرِ
وقيـــلَ في المجلسِ جائزٌ فقطْ　　وفي كلام اللهِ بعضٌ اشترطْ
وقيـــل إنْ نواهُ من حينِ نطقْ　　صحَّ وإلا القـــولُ بالمنعِ أحقّ
والمنـــعُ مطلقًا هُـــو المختَارُ　　إلا إذَا ألجَـــاه الاضطـــرارُ

أي لا يجوز فصل الاستثناء عن أصله الذي هو المستثنى منه، بمعنى أنه لا يصح تراخي المستثنى عن المستثنى منه، هذا قول أكثر العلماء، وقال قوم بجواز تراخيه، وهو المروي عن ابن عباس، ثم اختلف القائلون بجواز تراخيه، فقال بعضهم: إنما يجوز ذلك إلى سنة فقط، وقيل: إلى شهر فقط، وقال مجاهد: بل يجوز ذلك إلى سنتين، وقيل: يجوز في العمر كله، وقال عطاء والحسن البصري: إنه إنما يجوز ذلك ما دام في المجلس فقط، وقال قوم: إنه لا يصح ذلك إلا في كلام الله تعالى. وقيل: إن نوى الاستثناء حال التكلم جاز له التراخي وصح له استثناؤه، وإن لم ينوه حال التكلم فلا يجوز. وقال سعيد بن جُبير: إنه يجوز ذلك إلى أربعة أشهر، أي وإن لم ينوِ، وقيل: إن لم يأخذ في كلام آخر جاز وإلا فلا.

والمنع من تراخي الاستثناء مطلقًا هو القول المختار إلا إذا ألجأه الاضطرار إلى تراخيه، وذلك كما إذا أدرك المتكلم نفس أو عطاس أو بَلْع ريق أو نحو ذلك فإن الفصل بهذه الأشياء ونحوها لا يعد تراخيًا لأنه في حكم المتصل إذ لم يفصله باختيار، والكلام في منع تراخي الاستثناء اختيارًا، وحجتنا على المنع مطلقًا هي أنه لو صح تراخيه لما جاز لنا أن نقطع بمضمون جملة أصلاً، ولما قال ﷺ: «فليُكَفِّرْ عن يمينِهِ» لأن الاستثناء أسهل من التكفير، وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق ولأنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب.

قال صاحب المنهاج: وقد روي أن أبا حنيفة دخل على بعض الخلفاء فأراد الحاجب أن يرفع عليه، فقال: يا أمير المؤمنين هذا الذي يخالف جدك - يعني ابن عباس - لأن أبا حنيفة يمنع من صحة تراخي الاستثناء، فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين هذا الذي يزعم أنه لا تنعقد لك بيعة في عنق أحد أصلاً، يريد أبو حنيفة أنه لو صح التراخي لجاز لمن بايع إمامه أن يستثني بعد انصرافه، فيؤدي ذلك إلى أنه لا يستقر عهد ولا عقد، وما أدى إلى ذلك فهو باطل.

واحتج القائلون بصحة التراخي بوجهين:

أحدهما: قوله ﷺ: «وَاللهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيشًا» ثم سكت، وقال بعده: «إنْ شَاءَ اللهُ».

وثانيهما: أن اليهود سألوا رسول الله ﷺ عن لُبْث أهل الكهف فقال: «غَدًا

أجيبُكُم» فتأخر الوحي، بضعة عشر يومًا، ثم نزل قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا . إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف/ ٢٣- ٢٤] فقال ﷺ: «إنْ شَاءَ الله».

وأجيب عن الاحتجاج الأول بأنه يحتمل أن يكون سكوته ﷺ لعارض من سعال أو نحوه جمعًا بين الأدلة، ومع هذا الاحتمال فلا يتم ذلك الاستدلال.

وأجيب عن الاحتجاج الثاني بأن قوله ﷺ بعد نزول الوحي: «إنْ شَاءَ الله» ليس استثناء لكلامه الأول، وإنما هو مسارعة في الامتثال، أعني أن هذا الاستثناء ليس بنافع شيئًا من قبل الكلام الأول، لأن العتاب قد وقع على ذلك الكلام الغير المستثنى، فلو كان هذا الاستثناء نافعًا ما كان للعتاب على تركه معنى سلمنا أنه نافع، فالعتاب إنما ورد على تراخيه وهو المطلوب، إذا لو صح التراخي ما توجه العتاب، والله أعلم.

قال صاحب المنهاج: وقول ابن عباس، أي بصحة تراخي المستثنى، متأول أنه مستنثى في النية، ولم يلفظ إلا بعد سنة أو شهر، جمعًا بين الأدلة أيضًا. يعني أن قول ابن عباس محمول على أنه يصح تراخي الاستثناء إذا نواه المتكلم. قال: ومن شرط النية فهو غير مخالف لنا.

أقول: والظاهر أنه مخالف؛ لأنا نمنع من جواز التراخي اختيارًا مطلقًا مع النية وعدمها، وهم يجوزون ذلك مع النية. قال: وأما من جعله إلى سنة فلعله

قاسه على الأمان الصادر من آحاد المسلمين لبعض المشركين. قال: فإنه إنما يجوز له إلى دون سنة لا إلى سنة فما فوق.

قال: وأما من جعله إلى شهر فلعله قاسه على الاستبراء. قال: وأما من جعله إلى الأبد فحجته ما تقدم من أنه ﷺ استثنى بعد حين، ولا وقت أخص من وقت.

قال: ومن قال: يصح في المجلس، فلعله قاسه على خيار المجلس، وسنبطله، ومن قال يجوز في القرآن فلعله يحتج بآيات الوعيد المطلقة، وورد ما خصها بعد حين، ومن قال: ما لم يأخذ في كلام آخر، قاسه على العقود. قال: ولعل سعيد بن جبير تمسك بقوله تعالى في سورة براءة: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ﴾ [التوبة/ ٢]، فضرب لهم هذه المهلة يختارون فيها الإسلام أو غيره، فقاس عليها الاستثناء أينما وقع، قال: وهو باطل إذ لا علة جامعة بينهما. ثم قال بعد ذلك كله: وكل هذه القياسات ضعيفة جدًّا لا يعول على مثلها في حكم شرعي. انتهى كلامه مع تقديم وتأخير على حسب ما يلائم المقام، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان قدر ما يصح استثناؤه من الجنس المستثنى منه، فقال:

[لا يصحُّ أن يستغرق الاستثناء المستثنى، ويصحُّ استثناء الأقل والأكثر]

وامنعهُ أنْ يستغرقَ المستثنى منهُ وجاز في المساوِي معنَى
كذاك في الأكثَرِ والخُلفُ وَرَدْ في ذَيْنِ لكنِ الجَوَازُ معتَمَدْ

اعلم أن المستثنى إما أن يكون مستغرقًا للمستثنى منه، نحو عندي عشرة إلا عشرة، وهو ممنوع اتفاقًا لأنه من العبث الذي لا فائدة معه، فلا يكون له في الحكم أثر، فمن أقر أنّ عليه عشرة إلا عشرة ثبتت عليه العشرة كلها، وألغي الاستثناء. قال الرازي والآمدي: إجماعًا.

ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته: أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا، أنه لا يقع عليه طلاق في أحد القولين. أقول: وهو باطل قطعًا لمخالفته الإجماع المنقول، وإما أن يكون أقل من المستثنى منه نحو: عندي عشرة إلا ثلاثة، وهذا جائز اتفاقًا، وإما أن يكون مساويًا للمستثنى منه، نحو: عندي عشرة إلا خمسة، أو أكثر من المستثنى منه نحو عندي عشرة إلا سبعة، وفي هذين الموضعين وقع النزاع بين العلماء، فقال الأكثر من الأصوليين والنحويين: استثناء الأكثر جائز.

وقالت الحنابلة من الفقهاء وعبد الله بن دَرَسْتَوَيه من النحوية: لا يجوز ذلك. قال الباقلاني من المتكلمين: لا يصح ذلك ولا يصح استثناء المساوي

أيضًا، وإنما يجوز عندهم استثناء الأقل فقط. وقيل: إنما يمتنع حيث العدد صريح كما في الأمثلة المتقدمة، بخلاف ما إذا لم يكن العدد صريحًا كقولهم: أكرم الناس إلا الجهال، إذ لم يكن العدد هنا صريحًا، لكن الجواز في المساوي والأكثر هو المعتمد عليه عند الأصوليين لصحته.

والحجة لنا على جوازه أنه لم تمنعه لغة ولا شرع، ولأنه قد وقع والوقوع فرع على الصحة. بيان أنه قد وقع قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر/٤٢] والمعلوم أن العاصين أكثر من المطيعين، وقد ورد أيضًا في قوله تعالى ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ ..﴾ إلى آخر الآية [الأنعام/ ١٤٦] إلى آخر الآية فخرج بهذا الاستثناء أكثر الشحوم كما ترى، ونحو قوله ﷺ حاكيًا عن الله تعالى: «كُلُّكُم جَائعٌ إلا مَنْ أطعمتُهُ» وأيضًا فإن فقهاء الأمصار مجمعون على أنه لو قال: عليَّ له عشرة إلا تسعة، لم يلزمه إلا درهم، ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة.

احتج المخالف بحجتين:

إحداهما: أن القياس منع الاستثناء مطلقًا، لأنه يقتضي تكذيب الجملة الأولى، ووجه ذلك أنك إذا قلت: عليَّ له عشرة، ثم قلت: إلا درهمًا، كان إطلاقك لفظ العشرة على التسعة كذبًا أو مخالفة للوضع، فالقياس منع الاستثناء رأسًا

لتأديته، إما إلى كذب الجملة الأولى أو إلى مخالفة الوضع العربي، فإذا كان ذلك هو القياس لم يصح منه إلا ما قام الدليل القاطع على جوازه، ولا دليل على جوازه إلا الإجماع ولا إجماع إلا على استثناء الأقل، فوجب الاقتصار عليه.

وثانيتهما: أن قول القائل: عشرة إلا تسعة ونصف وثلث درهم، مُسْتَسْمَجٌ[١] في اللغة، ركيك جدًّا.

وأجيب عن الاحتجاج الأول بأنا لا نسلم أن القياس منع الاستثناء رأسًا، لأن الإخراج إنما وقع قبل الإسناد لا بعده، فلا كذب، فإذا قلت علي له عشرة إلا خمسة، فكأنك قلت: عشرة إلا خمسة علي له، فأخرجت الخمسة قبل ثبوت الإسناد، فلا كذب إلا بعد حصول الإسناد، سلمنا أن القياس منع الاستثناء، فالدليل جوّزه وهو استعمال العرب إياه في مجاري لغتهم، وإذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر؛ لأن المانع من الأكثر بعينه حاصل في الأقل، فإذا لم يمنعه لم يمنع الأكثر قياسًا، ثم إن وروده في القرآن والسنة أوفى دليل على صحته.

وأجيب عن الاحتجاج الثاني بأن استسماج ما ذكر لا يمنع صحته، كعشرة إلا دانِقًا[٢].

(١) مستسمج: مستقبح. (م).

(٢) دانق: سُدس الدرهم. (م).

ثم أخذ في بيان حكم الاستثناء الواقع بعد جمل معطوف بعضها على بعض، فقال:

[حكم الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة]

واحكُم به للكل إنْ تلا جُمَل   معطوفةً إلا لمَانِــــــع حَصَلْ
كأكْرِم بني مخزومَ واعْطِ السَّائِلاَ   إلا فـــــتى رأيتَهُ مجَــــادِلاَ
وقَال قـــومٌ: هُـــو للأَخِيرةْ   وها هــــنا مذاهـــب كثيرةْ
أَصَـــحٌّ ذَيْنِ أولُ القـــولَينِ   وســـائرُ الأقـــوَالِ دونَ ذَينِ

إذا وقع الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض نحو: (أكرم بني مخزوم واعط السائل إلا فتي مجادلا) فاحكم بأنه عائد لجميعها، إلا إذا قام دليل يمنع من ذلك، فقوله: (إلا فتى مجادلا) مستثنى من السائل ومن بني مخزوم أيضًا، أي فمن رأيته متصفًا بالجدل من بني مخزوم وممن سألك فلا تدخله في الإكرام ولا في الإعطاء، هذا قول القاضي والشافعي وغيرهم، وقال قوم منهم أبو عبد الله البصري والحنفية: هو عائد إلى الجملة الأخيرة، وهي التي يليها الاستثناء؛ وها هنا مذاهب كثيرة:

أحدها: للغزالي والباقلاني وهو التوقف عن الجزم بأنه عائد إلى جميعها أو إلى بعضها.

وثانيها: للشريف المرتضي من الإمامية أنه مشترك.

وثالثها: لأبي الحسين، وهو أنه إذا لم يقع تناف بين الجمل ولا إضراب عن أولها فإليها أجمع وإلا فإلى التي تليه، والتنافي نحو أن يختلفا في النوع أو في الاسم، وليس الثاني ضميره أو في الحكم، وهما غير مشتركين في غرض.

مثال الاختلاف في النوع قولك: اضرب بني تميم، والفقهاء هم أصحاب أبي حنيفة إلا أهل البلد الفلاني، فالاستثناء هنا يرجع إلى ما يليه، لأن الجملة الأولى في نوع مخالف للجملة الثانية لما كانت مستقلة بنفسها لا تعلق لها بالأولى.

ومثال الاختلاف في الاسم قولك اضرب بني تميم وأكرم ربيعة إلا الطوال، فإنه يرجع أيضًا إلى ما يليه لاستقلال كل واحد من الكلامين باسم وحكم.

ومثال الاختلاف في الحكم ولا يجمعهما غرض، سلم على بني تميم، واستأجر بني تميم إلا الطوال، فيرجع إلى ما يليه لعدم موافقته ما قبله في الغرض. قال صاحب المنهاج فهذا تحقيق مذهب أبي الحسين.

ورابعها: لابن الحاجب وهو أنه إن ظهر انقطاع الجملة عن الأولى عاد إلى الجميع، وإن لم يظهر أي الأمرين فالوقف.

فمجموع الأقوال ستة هذه الأربعة، والقولان اللذان ذكرهما المصنف. وهذه الأقوال كلها دون القولين اللذين ذكرهما المصنف، أي فذانك القولان أصح من هذه الأقوال كلها، والأصح من ذينك القولين هو أولهما، وهو أن الاستثناء عائد لجميع الجمل إلا لقرينة تصرفه عن ذلك، وهو القول الذي صححه البدر الشماخي - رحمه الله تعالى - وحكاه عكرمة عن ابن عباس وهو قول أبي عبيدة والعامة من فقهائنا.

واعلم أنه لا خلاف في رجوعه إلى الأخيرة ولا إلى الجميع مع القرينة، وإنما الخلاف في الظهور عند عدم القرينة، وثمرة الخلاف تظهر في آية القذف وهي قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النور/ ٤، ٥] إلى قوله: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور/ ٤] هل يعود الاستثناء إلى قوله ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور/ ٤] فقط فلا تقبل شهادة القاذف وإن تاب؟ أم يعود إلى الجميع فتقبل شهادة من تاب؟

والحجة لنا على من منع رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدمة أن التشريك بالعطف صيرها كالجملة الواحدة، ولأن العطف رابط، وأيضًا فالاستثناء في ذلك كالشرط وكالاستثناء بمشيئة الله تعالى. وقد ثبت أنه إذا قال القائل: والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله، أو إلا أن يشاء الله عاد إلى الجميع اتفاقًا. وأيضًا فقد ذكر سعيد بن المسيَّب أن عمر رضي الله عنه قال للذين شهدوا

علي المغيرة حين جلدهم: من رجع منكم أجزنا شهادته، ثم تلا الآية، وأيضًا لو استثنى عقيب كل جملة لعد عيبًا واستهجانًا من الكلام، احتج القائلون بأنه عائد إلى الجملة الأخيرة فقط بأمور:

أحدها: أنه لو رجع إلى كل الجمل المعطوف عليها لرجع قوله تعالى ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور/ ٥] إلى الجلد كما رجع إلى الشهادة والإجماع واقع على أن التوبة لا تسقط حد القذف.

وثانيها: أن المعلوم أن الاستثناء في نحو عليّ عشرة إلا أربعة إلا اثنين عائد إلى الأخير، فكذلك غيره.

وثالثها: أن الجملة الثانية مثلاً حائلة بين المستثنى والمستثنى منه، فكانت كالسكوت بينهما.

وأجيب عن الاحتجاج الأول بأن الحد خرج عن ذلك بدليل خاص به، وهو أن القذف حق الآدمي، فلا يسقط بالتوبة كغيره من الحقوق، فوجب لهذا القياس قصره على ما بعده، ونحن إنما نقول بعوده إلى الجميع مع عدم الدليل الصارف له عن ذلك.

وأجيب عن الاحتجاج الثاني بأنه إنما كان ذلك الاستثناء وهو الاثنين عائد إلى ما قبله فقط، لعدم العطف الجامع، ثم إن رده إلى الكل متعذر، فكان

الأقرب أولى، كما أنه إذا تعذر رده إلى الأقرب، كان الأول أولى نحو قوله: عليّ عشرة إلا اثنين، فإنه عائد إلى العشرة، وقال بعضهم في الجواب عن ذلك الاحتجاج: إن إجماع الصحابة خص رجوعه بالأخيرة، وهو مسلم إن صح ثبوت الإجماع على ذلك.

وأجيب عن الاحتجاج الثالث بأن العطف صير جميع الجمل المتعاطفة بمنزلة الجملة الواحدة، فلم تكن المتوسطة كالسكوت، قالوا: حكم الأول متيقن والدفع مشكوك فيه، وأجيب بأنه لا يقين مع الجواز، وأيضًا فالأخيرة كذلك، قالوا إنما يرجع إلى ما قبله لعدم استقلاله، فيتقيد بالأقل وما يليه هو المتحقق.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل، واحتج القائل بالاشتراك بوجهين:

أحدهما: أنه يحسن الاستفهام عما يرجع إليه الاستثناء بعد الجمل، وأجيب بأنه إنما يسأل عنه للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال، فلا يكون حسن السؤال عنه دليلاً على اشتراكه.

وثانيهما: أن صحة إطلاقه بعد الجمل لغير قرينة تبين ما يعود إليه دليل على اشتراكه بينهما، إذ الأصل في الاستعمال الحقيقة لا المجاز، وأجيب بأن الأصل عدم الاشتراك أيضًا، احتج المتوقفون بتعارض الأدلة. قال صاحب المنهاج:

ومذهب أبي الحسين موافق لما اخترناه، أعني أنه حيث لا يمنع مانع من رجوعه إلى الجميع، ولا قرينة يفيد رجوعه إلى ما يليه فإنه يوافق في رجوعه إلى الجميع، والحجة واحدة، والله أعلم.

ثم قال:

[حُكمُ الشرط والغاية والوصف حُكمُ الاستثناء]

والشــرطُ والغايةُ والوصفُ لهَا أحكامُ الاســتثنَا خَلا أوَّلهَا

أي يعطى الشرط والغاية والوصف جميع ما للاستثناء من الأحكام المتقدم ذكرها في هذا الباب ما خلا الحكم الأول منها، وهو المذكور في قول المصنف:

لأنْ الاســتثنَاءَ مــن مثبَّتِ نفيٌ وبالعكــسِ إذا لم يثبتِ

فالشرط والغاية والوصف أحكامها أحكام الاستثناء فيما عدا تلك القاعدة، وهي أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس، فلا يصح عندنا تراخي الشرط عن المشروط، ولا تراخي الغاية عن المُغَيَّا، ولا الصفة عن الموصوف، إلا قدر تنفس أو عطاس أو بلع ريق، وكذلك لا يصح أن يكون كل واحد من الشرط والغاية والصفة مستغرقًا لا صلة، ويصح أن يكون أكثر منه أو مساويًا.

وحكم هذه الثلاثة إن وقعت بعد جمل معطوف بعضها على بعض حكم الاستثناء، فهي عائدة عندنا إلى الجميع عند التجرد عن القرينة وإلى الأخيرة عند قوم آخرين، وتجري فيها المذاهب المتقدم ذكرها هنالك.

فمثال الشرط الواقع بعد جمل نحو: هذا حر وأنت طالق إن جاء زيد مثلاً، فقوله: إن جاء زيد، قيد للتحرير وللطلاق، فهو عائد إلى الجملتين.

ومثال الغاية نحو: علِّم القرآن، وأفت السائل، وأمر بالمعروف حتى أرجع إليك، فقوله: حتى أرجع إليك حد ينتهي إليه كل واحد من التعليم والإفتاء والأمر، فهو عائد إلى جميعها.

ومثال الصفة نحو: أكرم الرجال واعط الزيدين القادمين إليك، فصفة القادمين إليك عائدة إلى الرجال وإلى الزيدين.

لا يقال إن الصحابة لم يحملوا قوله تعالى ﴿ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ [النساء/ ٢٣] على الجملتين قبلها وهي قوله تعالى ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾[النساء/٢٣] فلم يعتبروا الدخول في تحريم أم الزوجة، بل قالوا: أبهموا ما أبهمه الله؛ لأنا نقول: إن في الآية قرينة مانعة من عودها إلى الجملتين، وكلامنا مع التجرد عن القرائن، فبقي ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ﴾ [النساء/ ٢٣] مبهمًا أي لم يوصف بوصف يقيده فأجراه الصحابة على إبهامه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان التخصيص بالمخصص المنفصل، فقال:

[التخصيص المنفصل وبيان حكم التخصيص بخبر الآحاد وبفعل النبي عليه الصلاة والسلام وبتقريره وبمفهوم الخطاب وبالقياس وبالإجماع]

وغيرُهُ منفصلٌ كـــآيةٍ ... بآيةٍ أُخـــرى وبالـروايـــةِ
والخلفُ في التخصيصِ بالآحادِ ... والفعلِ، أي فعلِ النبيِّ الهادِي
كذاك بالتقريرِ نحوُ إنْ نظرْ ... مَن خالفَ العمومَ فعلاً فأقرّ
كذاك بالمفهـــومِ والقيَاسِ ... وخصَّصَ الإجماعُ عند الناسِ

أي غير المخصِّص المتصل هو المخصِّص المنفصل، وهو أنواع:

أحدها: تخصيص الكتاب بالكتاب، أي تخصيص آية عامة بآية أخرى أخص منها، وذلك كتخصيص قوله تعالى ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة/ ٢٢٨] والآية شاملة لأولات الأحمال بقوله تعالى ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق/ ٤] وقيل لا يخصص الكتاب بالكتاب لقوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل/ ٤٤] قالوا: ففوض البيان إلى رسوله والتخصيص بيان، فلا يحصل إلا بقوله. قلنا: بيان الرسول يكون تارة بقوله، وتارة بما أنزل إليه. ووقوع التخصيص للكتاب بالكتاب كما قدمنا مثاله دليل قاطع بصحة ذلك.

فإن قال المانع: يمكن أن يكون إنما خصصت تلك الآية ببيان من الرسول، قلنا: الأصل عدمه والتخصيص بالكتاب له موجود، فلا يمكن دفعه.

النوع الثاني: تخصيص الكتاب بالسنة، وهي إما أن تكون متواترة أو آحادًا، فإن كانت متواترة فإما أن تكون قولية أو فعلية، فإن كانت قولية خصصت الكتاب اتفاقًا، وإن كانت فعلية أو آحادية ففي تخصيصها للكتاب الخلاف الآتي ذكره.

النوع الثالث: التخصيص بخبر الآحاد، وذلك كتخصيص آية المواريث بقوله ﷺ: «القَاتِلُ عَمْدًا لا يَرِثُ» وكتخصيص عموم الخبر المتواتر وهو قوله ﷺ: «فيمَا سَقَتِ السَماءُ العشرُ» بقوله: «ليسَ فيمَا دونَ خمسةِ أَوْسُقٍ صَدقَةٌ» وقيل لا يكون خبر الآحاد مخصصًا للكتاب ولا للمتواتر من السنة. وقد تقدم الكلام على ذلك وبيان حجتنا فيه في باب العموم عند الكلام على تخصيص العام بالدليل الظني.

النوع الرابع: التخصيص بفعله ﷺ، وذلك كما لو قال: الوصال حرام ثم واصل، أو قال: استقبال القبلة بالبول حرام، ثم استقبل، فإن فعله ﷺ يكون تخصيصًا لهذا العموم، ونسب هذا القول إلى الشافعي والقاضي وأبي طالب وأبي الحسين.

ومعنى تخصيصه على هذا القول هو أن النهي عن الوصال شامل لجميع أنواع الصيام، والنهي عن استقبال القبلة بالبول شامل لجميع حالات المستقبل، فوصاله ﷺ واستقباله يخصص ذلك العموم في الموضعين، توضيحه أنه إذا نهى عن الوصال فواصل بصوم النافلة فإنه يخصِّص من ذلك العموم صوم النافلة، وكذلك إذا استقبل من وراء حائط فيكون الاستقبال من وراء الحائط خارجًا من عموم ذلك النهي.

وقال أبو الحسن الكَرْخي: لا يكون مخصِّصًا على ذلك المعنى المذكور، بل يدل على تخصيصه وحده، إذ فعله ﷺ لا يتعداه إلا لدليل، والحجة لنا على ذلك قوله تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف/ ١٥٨] وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب/٢١] فلما أمرنا باتباعه والتأسي به في أفعاله كانت أفعاله كالخطاب لنا، وأيضًا فقد ثبت أنه وأمته في الشرع سواء إلا ما خص به.

النوع الخامس: التخصيص بالتقرير، وذلك نحو إن نظر ﷺ من يفعل فعلاً مخالفًا لحكم العموم فأقره عليه ﷺ، بمعنى أنه لم ينكر عليه ذلك، وكان قادرًا على الإنكار، وذلك نحو أن ينهى ﷺ عن استقبال القبلة ببول أو غائط، ثم يرى من يستقبلها فلا ينهاه، فإنه يكون مخصِّصًا لذلك الفاعل من عموم هذا النهي، فإن تبينت علته حمل عليه موافقة بالقياس أو بقوله ﷺ: «حُكْمِي عَلَى

الواحِدِ حُكْمي عَلَى الجمَاعَةِ» وإن لم تتبين علته قال ابن الحاجب وتبعه البدر الشماخي: فالمختار أنه لا يتعدى لتعذر دليله، وقيل: بل يتعدى إذ لا دليل على الفرق، قال صاحب المنهاج: وهذا قول الجمهور، وبعضهم لا يجيز التخصيص بالتقرير إذ لا ظاهر له.

وأجيب بأن سكوته ﷺ دليل الجواز، إذ لا يجوز منه السكوت على محظور، ولكن تقريره ﷺ حجة شروط نذكرها في آخر ركن السنة.

النوع السادس: التخصيص بالمفهوم، مثاله أن يقول ﷺ في الأنعام الزكاة ثم يقول: «في الغَنمِ السائمةِ زكاةٌ»، فيخصص به جميعًا بين الدليلين، فإن قيل العام أقوى فلا يعارضه المفهوم، قلنا: إذا كان مأخوذًا به فالجمع بين الدليلين أولى كغيره.

النوع السابع: تخصيص العموم بالقياس، قال صاحب المنهاج: مثال ذلك أن يقول الشارع: لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلاً، ثم يقول بيعوا الحديد كيف شئتم، فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع، وذلك يحصل به التخصيص لعموم اللفظ الأول، وقد تقدم ذكر الخلاف فيه وذكر الحجة لنا وللمخالفين في ذلك في باب العموم عند تخصيص العام بالظني. فراجعه.

النوع الثامن: التخصيص بالإجماع، قال صاحب المنهاج: ولا أحفظ فيه خلافًا إلا لمن لا يجعل الإجماع حجة، وأما الجمهور فيثبتون التخصيص به لأنه

دليل قطعي تارة وظني أخرى، وإذا ثبت التخصيص بالدليل الظني لما تقدم، فالتخصيص بالإجماع ثابت قطعًا، أما حيث كان قطعيًّا فظاهر، وأما حيث كان ظنيًّا فليس هو بأدنى حجة من التقرير ومن خبر الآحاد.

ومثال التخصيص بالإجماع تخصيص آية القذف بإجماعهم على أن العبد القاذف يحد أربعين جلدة.

فهذه ثمانية أنواع من المخصصات المنفصلة، وستأتي أنواع أخر هي أضعف من هذه الأنواع، ولما كانت تلك الأنواع الأخر في الضعف عند المصنف بمنزلة ما لا يكون مخصصًا أفرد ذكرها عن هذه الأنواع.

ثم إن هذه الأنواع الثمانية منها ما ذكر المصنف الخلاف فيها، وهي خمسة التخصيص بالخبر الآحادي، وبفعله ﷺ أي وإن كان متواترًا، وبتقريره ﷺ كذلك، وبالمفهوم من الكتاب والحديث والقياس، والصحيح أنها مخصصة لما تقدم، ومنها ما لم يذكر فيها خلافًا، وهي ثلاثة أشياء: التخصيص بالكتاب وبالرواية ويريد بها المتواترة وبالإجماع. ثم اعلم أن هذه الأنواع كلها تكون مخصصة للكتاب وللسنة معًا فيخصص الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة وبالكتاب، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أنواع التخصيص بالمخصصات الضعيفة، وهي أشياء:

أحدها: التخصيص بمذهب الراوي.

وثانيها: التخصيص بالعادة.

وثالثها: التخصيص بعود الضمير إلى بعض العام.

ورابعها: التخصيص بمحذوف مقدر في المعطوف على العموم.

وخامسها: التخصيص بحكم العام إذا اقترن ببعض أفراد العام.

فمجموع أنواع التخصيص المنفصل اللفظي القوي منها والضعيف ثلاثة عشر نوعًا، وبعضهم اعتبر تخصيص العام بسببه الخاص، وبه فتكون الأنواع أربعة عشر نوعًا.

بدأ ببيان التخصيص بمذهب الصحابي، فقال:

[لا يخصص مذهب الراوي عموم ما رواه، وقيل: يخصص]

ومذهبُ الرَّاوي فـــــلا يخُصُّ مَا روى وإنْ رآه بعضُ العُلمَـــــــا

أي إذا روى الصحابي حديثًا يقتضي العموم في شيء ومذهبه في ذلك الشيء يقتضي تخصيص العام الذي رواه، فإن مذهبه في ذلك لا يكون عندنا مخصصًا لذلك الحديث، هذا قول الجمهور، ونُسب إلى أبي طالب وأبي الحسين من المعتزلة وإلى الكرخي من الحنفية وإلى الشافعي في أخير قوليه.

وقالت الحنفية والحنابلة: بل يخصص به وهو مقتضى مذهب بعض أصحابنا كأبي إسحاق رضي الله عنه. ومثال ذلك ما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «مَنْ بَدَّلَ دينَهُ فاقْتُلُوه» وكان يرى ذلك في حق الرجال دون النساء، فعند الجمهور أن العموم لا يخصص بمذهب راويه، بل يبقى على عمومه، فتقتل المرأة المرتدة لدخولها في العموم.

احتج القائلون بأن مذهب الراوي مخصص لروايته بأمرين:

أحدهما: قوله ﷺ: «أصْحَابي كالنُّجُومِ بأيِّهم اقتديتُمْ اهتديتُمْ».

وثانيهما: أن الصحابي إذا قال بقوله استلزم أن يكون له دليل في ظنه، وإلا لزم فسقه، وإذا قطعنا بالدليل كان مخصِّصًا.

وأجيب عن الأول بأنه أراد ﷺ بذلك بأن أصحابه كالنجوم في الفتوى، إذ كل مجتهد مصيب والإلزام أن لا يصح اختلافهم، ولكان من سبق إلى قول حجة على الباقين، والمعلوم أنهم اختلفوا وتناظروا، حتى قال ابن عباس: ومن باهلني باهلته[1].

وأجيب عن الثاني بأنه إنما يستلزم دليلاً في ظنه فلا يجوز لغيره ممن كان مجتهدًا مثله اتباعه على ذلك، إلا إذا رأى ما رأى من الدليل.

(١) ومن باهلني باهلته: يقال: باهل بعضهم بعضًا: أي اجتمعوا، فتداعَوا، فاستنزلوا لعنة الله على الظالم منهم. (م).

قالوا: لو كان ما يذهب إليه في تخصيص الحديث ظنيًّا لبينه. قلنا: ولو كان قطعيًّا لبينه، وإذا لم يجب على غيره اتباعه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان التخصيص بالعادة، فقال:

[لا تخصَّص العادة، وقيل: تخصَّص]

كذلك العـــــادةُ لا تخصَّصُ وقال قومٌ: إنهــــا تخصَّصُ

أي إذا ورد الدليل الشرعي عامًّا فلا يصح تخصيصه بعادة المخاطبين، مثال ذلك أن يقول الشارع: حرمت الربا في الطعام، وكان عادة المخاطبين تناول البُرِّ مثلاً، فلا يكون ذلك العام محمولاً على البُرِّ خاصة، بل يكون شاملاً لكل ما يسمى طعامًا، فهذا مذهبنا ومذهب الجمهور من المعتزلة والأشعرية، وذهبت الحنفية إلى أنه يصح التخصيص بذلك، فزعموا أن الربا في نحو المثال السابق إنما يحرم في البر خاصة؛ لأنه الذي تناوله لفظ الطعام لأجل عادتهم.

وأجيب بأنه إن صار لفظ الطعام حقيقة في البر فلا عموم حينئذ، وإن لم يصر حقيقة فيه وحده بل مع غيره فلا يخصص باعتيادهم أكله. قالوا: لو قال لعبده:

اشتر لحمًا، والعادة تناول لحم الضأن لم يفهم سواه، وأجيب بأن تلك الحالة قرينة في المطلق، وكلامنا إنما هو في العموم.

ثم أخذ في بيان التخصيص بالمقدر المحذوف فيما هو معطوف على العموم، فقال:

[لا يخصص بالمقدَّر المحذوف، فيما هو معطوف على العموم]

كذلكَ المقـــدَّرُ المحـــذوفُ فيمَـــا على عمومِهِ معطوفُ

أي إذا كان مع العموم شيء معطوف عليه وفي ذلك المعطوف مقدر محذوف فلا يخصص ذلك العموم بذلك المقدر المحذوف عند الجمهور، خلافًا للحنفية، وذلك كقوله ﷺ: «أَلاَ لاَ يُقتلُ مؤمنٌ بكافرٍ ولا ذو عهدٍ في عهدِهِ» فالتقدير هنا: لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر حربي، فكذلك يقدر في المعطوف عليه، كما ورد في المعطوف، فيقتل المسلم بالذمي عندهم لأجل ذلك التقدير الذي خصص العموم، والصحيح ما ذهب إليه الجمهور من أنه لا يخصص بذلك، وأنه لا يلزم أن يقدر في المعطوف عليه مثل ما قدر في المعطوف، إذ لا وجه يقتضيه ولا دليل يدل عليه، سلمنا أن ثم دليلاً يوجب أن يكون المعطوف عليه كالمعطوف فيما يقدر فيه، فلا نسلم تقدير شيء هنا في المعطوف، بل مراده: ولا ذو عهد ما دام في عهده تحريمًا لحرام العهد فقط، ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكروه من وجوب التقدير، ولزوم التخصيص به.

احتجت الحنفية على ذلك بأمرين:

أحدهما: أنهم قالوا: لو لم يلزم أن يستوي المعطوف والمعطوف عليه في المقدرات لما لزم في قول القائل: لا تقتل اليهود بالحديد ولا النصارى، أن يقدر: ولا النصارى بالحديد، والمعلوم أنه يجب التقدير هنا، فكذلك فيما ذكرنا.

وثانيهما: أنه لو لم يقدر: ولا ذو عهد في عهده بكافر، لكان قوله ﷺ: «في عهده» حشوًا لا فائدة فيه؛ لأن قول: «ولا ذُو عَهْدٍ» يحصل به هذا المعنى كاملاً، فلا يحتاج إلى قوله: «في عهده» لأنها إذا كانت مدة العهد قد انقضت فليس بذي عهد حينئذٍ، وكلامه ﷺ بعيد من الحشو والعبث، فيجب التقدير فرارًا من ذلك.

وأجيب عن الاحتجاج الأول بأنه إنما لزم التقدير هنالك لقرينة، وهي كون النصارى ممن يقتل لكفرهم كاليهود، وعدم التقدير يستلزم أن لا يقتلوا بوجه من الوجوه، وهذا خلاف المشروع، فوجب أن يقدر في النهي عن قتلهم مثل ما ظهر في النهي عن قتل اليهود تقديرًا لما علم أنه مشروع في حقهم من أن حكمهم حكم اليهود، إذ لو لم يعلم ذلك من قبل النهي لم يلزم فيه وجوب ذلك التقدير، فافهم ذلك.

وأجيب عن الاحتجاج الثاني بأنه لا نسلم أن قوله ﷺ: (ولا ذو عهد) يغني عن قوله: (في عهده) لأن قوله: (ولا ذو عهد) يصح إطلاقه على من قد عقد له عهد في وقت من الأوقات، سواء كان وقت العهد باقيًا أم قد انقضى، فإنه نكرة مطلقة، ألا ترى أنه ﷺ لو قال: لا يقتل ذو عهد، احتمل أنه يريد النهي

عن قتل من له عهد عند القتل، واحتمل أنه يريد من عقد له عهد في وقت من الأوقات، فإذا قال: «في عهده» ارتفع هذا الاحتمال فظهرت فائدته لذلك، والله اعلم.

ثم إنه أخذ في بيان التخصيص بالضمير العائد إلى بعض أفراد العام، فقال:

[لا يخصص الضمير العائد إلى بعض العام]

والقولُ في الضَميرِ إنْ عـــادَ إلى   بعضِ العمُـــــومِ لا يخصُّ عُدِّلا

اعلم أنه إذا ورد عموم ثم جاء من بعده ضمير يعود إلى بعض أفراد ذلك العام فقد اختلف في تخصيص العام به، والقول بأنه لا يخصصه هو الذي عدله المحققون من الأصوليين، وذهب إليه البدر الشماخي من أصحابنا والجمهور من المعتزلة: وقال الجويني بل يقتضي تخصيص ما عاد إليه وتوقف أبو الحسين، وذلك نحو قوله تعالى ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [البقرة/ ٢٣٦] إلى قوله ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة/ ٢٣٧] فالضمير من قوله تعالى ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ عائد إلى من يملك العفو من النساء، وهن البالغات العاقلات، فلا يقتضي أن المراد بالنساء في أولها من يملك العفو فقط دون الصغيرة والمجنونة، بل هو على عمومه.

ومثل هذه الآية قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق/ ١] ثم قال ﴿لَا تَدۡرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا﴾ [الطلاق/ ١] يعني الرغبة في مراجعتهن، ومعلوم أن ذلك لا يتأتى في البائنة، فهل يقتضي أن المراد بالنساء في أولها الرجعيات دون البوائن؟ فيه الخلاف.

وكذلك قوله تعالى ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة/ ٢٢٨] ثم قال ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ [البقرة/ ٢٢٨] فالضمير من قوله ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ عائد إلى بعض المطلقات وهن الرجعيات، ولا يصح أن يعود إلى جميع المطلقات؛ لأن منهن البوائن، وحكم المراجعة مختص بالمطلقات الرجعيات، فالضمير عائد إليهن خاصة، ولا يكون بعوده إليهن خاصة مخصصًا لعموم المطلقات عندنا، بل عموم المطلقات باق على حاله عندنا، خلافًا للجويني.

وضابط ذلك أن يتعقب العموم تقييدا باستثناء أو صفة أو شرط لا يتأتى ذلك التقييد إلا في بعض ما تناوله ذلك العموم لا جميعه، فهل يقتضي تخصيص ذلك العموم أي يكشف عن كون المراد بالعموم ذلك المقيد فقط لا غيره فيه الأقوال الثلاثة.

وحجتنا على ذلك أنه لا يلزم أن يحمل على التخصيص إلا إذا كان بينهما تناف أو ما يجري مجراه، ولا تنافي بين هذه العمومات المذكورة وبين

التقييد لبعض مدلولها لجواز أن يختص بعض مدلول العموم بحكم يخصه دون البعض الآخر، ولا تنافى في ذلك.

احتج الجويني بأن الضمير عائد إلى العموم، حتى كأنه قال: إلا أن يعفو النساء، والمعلوم أنه لو أظهر ذلك كان المقصود بالنساء البوالغ العاقلات، فكذلك مع الإضمار إذ الضمير كناية عن المظهر المتقدم.

أجيب بأنه لا نسلم أنه لو أظهر ذلك كان لفظ النساء فيه لفظ النساء المتقدم بعينه بل غيره، فلا يكون ذلك تخصيصًا له، إذ يكون تقديره: إلا أن يعفو النساء البوالغ العاقلات من النساء المتقدم ذكرهن، فكما أن إظهار هذا لا يقتضي تخصيص العموم المتقدم، كذلك الضمير، وهذا واضح كما ترى.

احتج أبو الحسين بأن الظاهر في اللفظ المتقدم العموم، والظاهر في الضمير العائد إليه الخصوص، ولا ترجيح للأخذ بأحد الظاهرين دون الآخر، فوجب الوقف.

وأجيب بأن في إبقاء العموم على عمومه والخصوص على خصوصه إقامة لمجموع الدليلين وتجنبًا لإبطال العموم، فكان أولى، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان التخصيص بحكم العام إذا أسند لبعض أفراد العام، فقال:

[لا يخصص حكم العموم بذكره لبعض أفراد العام]

كذَاكَ أيضًا لا يُخصُّ حكمُهُ بذكـرِهِ لبعـضِ مَا يعمُّهُ
يعني إذَا أسـندَ للعمُومِ ثم أَتَى لبعضـهِ المعلُومِ
فلا يخصُّ ذكـرُهُ للبعضِ وقال بعضٌ بالخصوصِ يقضِي

أي كذلك لا يخصَّص العام إذا ذكر حكمه لبعض أفراده، يعني أنه إذا ضم حكم العموم ثم أتى ذلك الحكم مذكورًا لبعض ذلك العموم فلا يكون ذكر ذلك الحكم لبعض ذلك مخصصًا لعمومه، وهذا معنى قولهم إن ذكر حكم لجملة لا يخصصه ذكره لبعضها، فالضمير من قوله: لا يخص حكمه، عائد إلى العموم، أي لا يخص العموم ذكر حكمه لبعض أفراده، هذا قول الأكثر من الأصوليين.

وقال أبو ثور: بل يخصصه، مثال ذلك قوله تعالى ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة/ ٢٤١] قال أبو ثور: أراد التي لم يسم لها ولم تمس، لقوله في آية أخرى ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة/ ٢٣٦]، فالضمير عائد على المطلقات، والمتعة إنما هي مفروضة للتي لم يسم لها مهر ولم يدخل بها الزوج، فلما كانت مفروضة للتي لم يسم لها ولم تمس، والضمير عائد إلى المطلقات جملة للممسوسة والمسمى لها وغيرهما، وكان الحكم المنسوب إلى الضمير وهو المتعة يختص بالتي لم يسم لها ولم تمس، علمنا أن العموم الذي عاد إليه الضمير لم يرد به ظاهره،

بل يتناول ما تناوله الضمير، والضمير إنما تناول من لم يسم لها ولم تمس، فصار لفظ العموم مخصصًا لذكر الحكم لبعضه على هذا التحقيق.

قال صاحب المنهاج: هذا تلخيص ما ذهب إليه أبو ثور في هذه المسألة. قال: والصحيح قول الجمهور، واحتج عليه بأن ذكر الحكم في آخر الجملة لبعض من نسب إليه في أولها لا يوجب تخصيص عموم أولها، وأن المراد بالعموم ذلك البعض، إذ لا يمتنع تعليق الحكم بالجملة، ثم يذكر لبعضها تأكيدًا لا تخصيصًا.

قال: فنقول إن قوله تعالى ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة/ ٢٤١] يقتضي وجوب متعة مجملة لكل مطلقة ممسوسة أو غير ممسوسة مسمى لها، أو غير مسمى لها وقوله تعالى بعد ذلك ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة/ ٢٣٦] يختص بالتي لم يسم لها ولم تمس تأكيدًا، لما ثبت في أول الجملة من إيجاب المتعة، فلا يوجب تخصيص العموم المتقدم إذ لا تنافي بين ذكر الحكم للجميع ثم ذكره للبعض تأكيدًا لثبوته لذلك، والتخصيص إنما يلزم مع التنافي.

قال: وكذلك ذكر أبو ثور في قوله ﷺ في شاة ميمونة: «دِبَاغُهَا طُهُورُهَا» أنه مخصص لقوله ﷺ: «أيُّمَا إهَابٍ دُبِغَ فَقدْ طَهُرَ» جعله مخصوصًا بشاة ميمونة دون غيرها من الميتات؟ لكون الضمير في قوله ﷺ: «دبَاغُها طُهُورُهَا» عائدًا إلى شاة ميمونة فقط. قال: وهذا عندنا لا يصح لما قدمنا لفقد التنافي، والتخصيص متفرع على التنافي، وضابط ذلك ما ذكره ابن الحاجب من أنه إذا وافق حكم الخاص

حكم العام فهو محل الخلاف بيننا وبين أبي ثور، هل يكون ذلك تخصيصًا للعام أم لا؟ وحجة أبي ثور أنه قد ثبت أن المفهوم يخصص به العام كالمنطوق ومفهوم الخاص أن ما عداه بخلافه، فقوله ﷺ في شاة ميمونة: «دِبَاغُهَا طُهُورُها» يقتضي أن ما عدا شاة ميمونة فدباغها لا يطهرها، كما أن قوله: «في السَّائِمَةِ من الغنَمِ زَكَاةٌ» يقتضي أن ما عدا السائمة لا زكاة فيها، وإذا اقتضى ذلك لزم تخصيصه لقوله ﷺ: «أيما إهابٍ دُبغَ فقد طَهر».

والجواب أن هذا من باب مفهوم اللقب، ومفهوم اللقب لا يؤخذ به بوجه من الوجوه كما سيأتي تحقيقه من باب مفهوم الخطاب.

ثم إنه أخذ في بيان تخصيص العام بسببه الخاص، فقال:

[تخصيص العام بسببه]

وقدْ مضَــــى تخصيصُهُ بسبَبِه في بابِهِ فليكتفِ الطــــالبُ بِه

أي تخصيص العام بسببه الخاص قد مضى ذكره في باب العام عند الكلام على العام الجاري على سبب خاص، هل يكون خاصًّا لخصوص السبب أم يبقى على عمومه؟ وقد تقدم ما هو المختار فيه عند المصنف بأنه إذا كان العام مستقلاًّ بنفسه عن سببه فلا عبرة بخصوص السبب، وهو معنى قولهم: لا عبرة بخصوص السبب مع عموم اللفظ، وإن كان العموم غير مستقل بنفسه عن سببه

فإنه يكون جاريًا مجرى سببه عمومًا وخصوصًا، فليكتف الطالب بذكره هنالك عن إعادته ها هنا، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان التخصيص بالعقل، فقال:

[التخصيص بالعقل والحس، وحكم تخصيص الخبر]

وغيرُ ما مرَّ هو العقليُّ تخصيصُهُ للشرعِ أَوَّلِيٌّ
كخالقٍ لكلِّ شيءٍ فخرجْ بالعقلِ ذاتُهُ وغيرُها اندرجْ

أي غير ما مر ذكره من المخصصات المتصلة والمنفصلة هو المخصص العقلي، والمراد أن العقل مخصص للكتاب والسنة تخصيصًا أوليًا، بمعنى أن تخصيصه منسوب إلى الأول، والمراد أن فهم التخصيص للشرع بالعقل يدرك من أول وهلة، أي لا يحتاج إلى طلب وشدة بحث كما يحتاج إليه في المخصصات السمعية، وذلك نحو قوله تعالى ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزمر/ ٦٢] ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران/ ٩٧] ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة/ ٤٣] فإن العقل يمنع من دخول ذاته تعالى تحت قوله ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر/ ٦٢] ويحيل أن تتعلق القدرة بذاته عز وجل ويخرج الصبي والمجنون عن الدخول تحت التكليف بالحج والصلاة؛ لأن الصبي والمجنون لا قدرة لهم على فهم الخطاب، وطلب الفهم ممن لا يمكنه الفهم محال عقلاً.

وقال قوم منهم الشافعي بمنع تخصيص العقل مطلقًا، أي للكتاب والسنة، وقيل للكتاب فقط، واحتجوا على ذلك بأمرين:

أحدهما: أن العقل متقدم والشرع متأخر، ولا يصح تخصيص المتأخر بالمتقدم.

وثانيهما: أن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت العام، وخلاف المعقول لا يمكن دخوله تحته.

وأجيب عن الأول بأن العقل له ذات، وهي المتقدمة، وله صفة، وهي المخصصة والمبينة، لأنها موجودة عند نزول اللفظ، لأن العقل هو الذي بين لنا أن الرب تعالى ما أراد بقوله ﴿خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام/ ١٠٢] ذاته، هذا على تسليم منع تخصيص المتأخر بالمتقدم، ونحن لا نمنعه، والله أعلم.

وأجيب عن الثاني بأنه لا يمتنع دخوله لغة في الكلام، لكن يكذب قائله لو أراده، ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له والقاضي بعدم إرادته هو العقل.

ثم إنه أخذ في بيان التخصيص بالحس وفي إبطال قول من منع تخصيص الخبر، فقال:

كذاك أيضًا خصَّصَ المحسوسُ … مِن كلِّ شيءٍ أُوتيتْ بلقيسُ
وريحُ عادٍ كلَّ شيءٍ ما تَذَرْ … فســـقَطَ المانعُ منهُ في الخبَرْ
قالوا: ولو خُصِّصَ نفسُ الخبرِ … لكان موجبًا لكَذب المخبرِ
قلنـــا: إذا خصَّصَـــهُ بمتّصِلْ … ونحوِهِ جـــاز خلافَ المنفصِلْ
لأنـــه لم يقطـــع الكلامَا … إلا ومعـــناهُ يُـــرى تمامَا
وبعد أنْ تَم يكـــونُ مُخْبِرَا … لا قبلَهُ حـــتى يُعدّ مُفْتَرَى

أي كما أن العقل يكون مخصِّصًا للكتاب والسنة، فكذلك الحس يكون مخصِّصًا لهما أيضًا، فقد خصص الحس آية بلقيس، وهي قوله تعالى ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل / ٢٣] والحس يدرك أنها لم تؤت شيئًا من السموات ولا من الشمس ولا من القمر، وكذلك خصص الحس آية ريح عاد، وهي قوله تعالى﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ ﴾[الأحقاف / ٢٥] والحس يشاهد أنها لم تدمر السموات ولا الجبال ولا الأرضين وغير ذلك، ومعنى تخصيص الحس للآيتين هو أن حس الباصرة يرى أن هذه الأشياء باقية على حالها، وأن الشمس والقمر ونحوهما لم تعط منها بلقيس شيئًا، وعند التحقق تعلم أن المخصص في مثل هذا المقام إنما هو العقل، وأن الحس واسطة الإدراك، فنسب التخصيص إليه تقريبًا للأفهام.

قال الزركشي: إن التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافًا، نعم ينبغي أن يطرقه خلاف من المنكرين لاستناد العلم إلى الحواس؛ لأنها عرضة الآفات والتخيلات. انتهى.

أقول وقد قدمت لك أن التحقيق في التخصيص بالحس إنما هو تخصيص بالعقل، وأن الحس واسطة لإدراكه، فيلزم القائلين بمنع التخصيص بالعقل أن يمنعوا التخصيص بالحس أيضًا؛ لأنه فرع عنه بل هو نفس التخصيص بالعقل، فإذا عرفت أن قوله تعالى ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل / ٢٣] وقوله ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف / ٢٥] مخصصتان بالحس أو بالعقل عند التحقق وهما خبران ظهر لك بطلان قول من قال: إن التخصيص لا يكون في الخبر بخلاف الأوامر والنواهي.

قالوا: ولو وقع التخصيص في نفس الخبر لكان ذلك موجبًا لكذب المخبر؛ فيمتنع تخصيصه لذلك.

قلنا: إن تخصيص الخبر واقع كما في آيتي بلقيس وريح عاد. والوقوع أخص من الجواز، ولا يوجب كذب المخبر لأنه إذا خصصه بمتصل كجاء المسلمون إلا زيدًا، أو بما كان في حكم المتصل كالعقل والحس، جاز ذلك لأن المخبر لم يقطع كلامه إلا وقد علم مقصوده من الإخبار، وبتمام الكلام يكون مخبرًا لا قبل تمامه، حتى يعد قوله كذبًا، وإطلاق العام على بعض أفراده جائز اتفاقًا،

فلا وجه لمنع التخصيص في الخبر، نعم إذا كان المخصص منفصلاً أي لم يكن بمتصل، ولا هو في حكم المتصل، فيتوجه المنع حينئذٍ لأنه يكون كلامه الأول منقطعًا عن الكلام الآخر ويعد مخبرًا، فتخصيصه بمخصص منفصل يستلزم الرجوع عن الإخبار الأول، فيلزم الكذب في أحد الخبرين، وهذا معنى قوله: (بخلاف المنفصل).

واعلم أن الآيتين إذا تقارنتا نزولاً والحديثين إذا تقارنا ورودًا، وكان أحدهما مخصِّصًا للآخر، كانا بمنزلة الكلام المتصل في صحة تخصيص خبر أحدهما بالآخر، وكذا إذا تقدم الدليل المخصص ثم ورد بعده الدليل العام، فإنه يحمل ذلك العام وإن كان خبرًا على ذلك الخاص، كما في آيات الوعيد فإن غالبها مخصص بدليل غير متصل به، لكنه في حكم المتصل. والله أعلم، وبه التوفيق.

ثم إنه أخذ في بيان أقسام وجه اللفظ الذي هو باعتبار فهم المعنى منه، فقال:

مبحث المحكم والمتشابه وفيه بيان المجمل والمبين والنص والظاهر وبيان حقيقة كل واحد منها

أي والمجمل والمبيَّن، لكن لما كان المبين من بعض أنواع المحكم، والمجمل من بعض أنواع المتشابه، اقتصر في الترجمة على المحكم والمتشابه، ثم أخذ في تعريف المحكم وتقسيمه، فقال:

والللفظُ باعتبارِ معنَاهُ انقسَمْ لمحكَمٍ ومُتَشَـــابهٍ انبهَـــمْ
فالمحكَمُ الذي بهِ المعنَى اتَّضحْ كان بنصٍّ أو بظـــاهرٍ رجَـــحْ
فالنصُّ ما لم يحتَمِلْ معنًى سوَى معنَاه والظـــاهرُ ما لهُ احتَوَى

ينقسم اللفظ باعتبار فهم المراد منه إلى محكم وإلى متشابه، فأما المحكم فهو الذي اتضح المعنى منه سواء كان الاتضاح قويًّا بحيث لا يحتمل اللفظ غير ذلك المعنى، ويسمى نصًّا، أو يحتمل غيره احتمالاً مرجوحًا، ويسمى ظاهرًا، وهذا معنى قوله: (فالنص ما لم يحتمل معنى سوى معناه) وذلك نحو: لا إله إلا الله، ومعنى قوله: (والظاهر ما له احتوى) أي والظاهر هو الذي يحتوي احتمال معنى غير معناه، والحاصل أن النص والظاهر نوعان للمحكم، والمحكم جنس لهما، وهو مأخوذ من إحكام البناء، يقال: أحكمت البناء، إذا أتقنت وضعه بحيث لا يتطرق عليه الخلل، سمي الكلام المتضح المعنى بذلك لرفع احتمال غير المعنى الواضح منه.

وأما النص فمأخوذ من: نصَّت الظبية، إذا رفعت رأسها وأظهرته.

قال البدر الشماخي – رحمه الله تعالى: وقد يطلق النص على الظاهر لغة، قال: ولا مانع منه شرعًا، وقال غيره: وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة إيضاح بالنسبة إلى الحال، قال: ويطلق على لفظ القرآن والحديث؛ لأن أكثرهما نصوص، قال: ويحتمل أن يكون من قبيل المطلق في مقابلة الإجماع والقياس، قال: وهذا أقرب.

وأما الظاهر فهو في اللغة الواضح. وقد تقدم أنه في الاصطلاح أنه هو الذي ظهر معناه مع احتمال غيره، فيكون بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي نوع مشابهة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم كل واحد من النص والظاهر، فقال:

[حكم النص والظاهر والمؤوَّل]

فالقطعُ حكمُ النصِّ ما لم يحتمِل ... محتَملاً والظنُّ حينَ يَحْتمِلْ
والظنُّ بالمـــرادِ حكمُ الظاهِرِ ... كـــذاكَ إلا بدليـــلٍ ظاهِرِ
وإن يُرجح الدليـــلُ الباطنَا ... فالباطنُ الأولى فكن لي فاطنَا
وصرفُهُ إليـــه بالدليـــلِ ... هُو الـــذي يُعرَفُ بالتأوِيلِ
وقد يكونُ غيرَ مقبـــولٍ كمَا ... تأوِيـــلُ أمهـــاتِنا بالعُلمَا
يأتي قريبًا وبعيدًا بحَسَـــبْ ... ظهورِ ذلك الدليلِ المنتخَبْ

أي حكم النص القاطع بأن المتكلم أراد منه مدلوله الذي دل عليه لفظه، فينبني على ذلك وجوب اعتقاده وتفسيق من خالفه؛ لأنه رافع لمادة الاحتمال وقاطع لمحل الاجتهاد، فلا يصح معه قول بقياس ولا تشبث بظني، هذا كله إذا لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي دل عليه لفظه.

أما إذا احتمل غير ذلك المعنى فإنه نظن بأن المراد المتكلم هو ما ظهر من اللفظ حال إطلاقه، ويكون حينئذ ظاهرًا لا نصًّا، فيؤخذ بذلك الظاهر الذي ظننا أنه مراد المتكلم، ولا يجوز تركه إلا بدليل واضح يعلم به أن مراد المتكلم هو المعنى المقابل للظاهر، وهو المسمى عندهم بالباطن، وهذا معنى قوله: (إلا بدليل ظاهر، وإن يرجح الدليل الباطنا..) إلخ، أي إذا رجح الدليل الشرعي المعنى الباطن من اللفظ فالأخذ بالمعنى الباطن أولى، كذلك إلا لدليل.

وصرف الظاهر إلى المعنى الباطن بالدليل هو المسمى عندهم بالتأويل، وهو في اللغة: مصدر أوَّل، وأصله من آل يؤل إذا رجع، كذا في المنهاج، قال: وأما في الاصطلاح فهو: صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه لقرينة اقتضت ذلك الصرف، قال: وله شبه باللغوي كأنه رد اللفظ من ذهابه على الظاهر، حتى يرجع إلى ما أريد به.

أقول: والمراد بصرف اللفظ عن حقيقته هو أن يكون اللفظ موضوعًا في شيء فيصرف عنه في الاستعمال بدليل، ويشمل ذلك المفرد إذا استعمل في غير ما وضع له، كالأسد في الشجاع، وكالمطلق في المقيد والعام إذا قصر على أفراده ونحو ذلك، فاستعمال اللفظ من مفرد وغيره فيما وضع له هو الظاهر، وصرفه إلى غيره هو التأويل.

والمراد بالقرينة هو الدليل الذي يصرف به الظاهر عن ظاهره، وهي إما عقلية كما في قوله تعالى ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه/ ٣٩] فالعين حقيقة في الحاسة، لكن لما منع العقل من وجود هذه الصفة فيه تعالى حكمنا بأن المراد بالعين في الآية غير حقيقتها، فقلنا إنه أراد بالعين العلم أو الحفظ على سبيل التجوز، وإما أن تكون القرينة مقالية كما في قوله تعالى ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى / ١١] فإن هذه الآية قرينة صارفة للآيات التي ظاهرها، التجسيم عن ظاهرها.

وقد يكون التأويل قريبًا فيكفي في صحته ووجوب قبوله أدنى مرجح كما ذكرناه في تأويل العين بالعلم أو الحفظ، لكونها طريقًا إليهما، فإن هذا التأويل مجازي قريب لقوة العلاقة، وقد يكون بعيدًا وبعده بحسب غموض العلاقة التي سوغت التجوز به، وبحسب ضعف القرينة التي لأجلها صرف اللفظ عن ظاهره فيحتاج إلى مرجح أقوى مما ترجح به التأويل القريب، وسيأتي مثال البعيد، وقد يكون التأويل خارجًا عن التجوزات الدائرة في ألسن العرب فلا يقبل، بل يرد على قائله ويكذب بسبب ذلك، وذلك كما في تأويلات الباطنية - أخزاهم الله تعالى - ثعبان موسى - صلوات الله عليه - بحجته، ونبع الماء من بين الأصابع بكثرة العلم، وتأويلهم قوله تعالى ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء/ ٢٣] أن المراد بالأمهات العلماء، وتحريم مخالفتهم وانتهاك حرمهم ونحو ذلك من تقولاتهم كثير.

ومثال التأويل البعيد قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «أيُّما امرأةٍ نكحَتْ نفسَهَا بغيرِ إذْنِ وليِّها فنكَاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ» قالوا أراد ﷺ بذلك الصبية والأمة، وإنما صاروا إلى هذا التأويل محافظة على القياس لأنها مالكة لبعضها عندهم، فكان تزويجها كبيع سلعتها.

وإنما حكمنا ببعد هذا التأويل لما فيه من إبطال ظاهر الحديث بلا دليل يقتضي إبطاله، ووجه إبطاله لظاهر الحديث هو أن الظاهر من سياقه أنه أراد إبقاء عموم، أي حيث أكد عمومها بزيادة (ما)، ثم كرر لفظ البطلان ثلاثًا، فالظاهر من ذلك التأكيد، ومن هذا التكرير أنه ﷺ أراد من الحديث عمومه، وحمله على خلاف ذلك يكون من الألغاز التي ينزه الشارع من الخطاب بها، على أنه يمكن أن يفرق بين بُضْع المرأة وسلعتها، فتمنع من تزويج نفسها، ويجعل ذلك إلى وليها محافظة على مكارم الأخلاق، بخلاف بيع سلعتها.

ومن التأويلات البعيدة ما قاله الحنفية أيضًا في تأويل قوله تعالى ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة/ ٤] قالوا: إن المراد منه إطعام طعام يكفي لستين مسكينا، فجعلوا الستين المسكين مقدارًا لحد الطعام، وأجازوا إطعامه مسكينًا واحدًا؛ لأن المقصود عندهم سد الحاجة، وحاجة واحد كحاجة ستين، ووجه بعده أنهم جعلوا المعدوم من لفظ الآية وهو طعام موجودًا، وجعلوا الموجود فيها وهو ستين مسكينًا معدومًا مع إمكان أن يريد الشارع حصول الجماعة المذكورين لحصول البركة باجتماعهم ولتظافر قلوبهم على الدعاء لمطعمهم.

ومن التأويلات البعيدة تأويل الحنفية أيضًا قوله ﷺ: «لا صيَامَ لمنْ لم يُبَيِّتْ الصيامَ مِن الليلِ» بصيام القضاء والنذر المطلق والكفارات، ووجه كونه بعيدًا هو أنه لو لم يقصد ﷺ بهذا الخطاب إلا هذه الأشياء كان الكلام كاللغز.

ومنها تأويل الحنفية أيضًا «ذي القربى» في قوله تعالى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال / ٤١] بالفقراء من ذوي القربى، لأن المقصود سد الخَلَّة[1] ولا خلة مع الغني.

ووَجْه بُعده أنهم عطلوا لفظ العموم مع ظهوره في الآية، ومع عدم المانع من إرادته، إذ يمكن أن تكون القرابة بنفسها سببًا لاستحقاق ذلك النصيب من الخمس، فغنى المستحق لا يمنع من استحقاقه لما ثبت له بعلة القرابة، على أنه ﷺ كان يعطي عمه العباس من الفيء[2] وهو غني.

ومنها تأويل الحنفية أيضًا قوله ﷺ: «في أَرْبعينَ شَاةً شَاةٌ» قالوا المراد به قيمة شاة، لأن المقصود سد حاجة الفقير بقدر من ذلك المال، وذكر الشاة بيان للقدر.

ووجه بعده هو أنهم ألغوا بعض لفظ الحديث، وهو شاة، وقدروا فيه ما ليس منه وهو قيمة شاة من غير سبب يقتضي هذا التقدير، وبلا علة توجب ذلك

(١) الخَلَّة: الحاجة والفقر. (م).
(٢) الفيء: الغنيمة التي تُنال بلا قتال. (م).

الإلغاء، مع أنه يمكن أن يكون المقصود نفس الشاة لأجل البركة والنمو في المال، نعم، وقد قال بعض أصحابنا بجواز إخراج قيمة الشاة عن الشاة نفسها في الزكاة، ولعلهم إنما ذهبوا إلى ذلك من باب قياس القيمة على الشاة بجامع أن كلاًّ منهما دافع لحاجة الفقير، لا بحملهم الشاة في الحديث على قيمتها، كما ذهبت إليه الحنفية، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان المحكم وأحكام أنواعه أخذ في بيان المتشابه وأنواعه، فقال:

[حكم المتشابه والمجمل]

أمَّا ذُو الاشتباهِ فَهْوَ ما اختفَى … معنَاهُ، والحكـــمُ له أن تَقِفَا
وذَا لإجْمَـــالٍ يكـــونُ فيهِ … أو كان فيه ظـــاهرُ التشـــبيهِ
وحكمُهُ الـــردُّ إلى محكمِهِ … ومجملٌ يأتيـــكَ في مبهمِهِ

هذا هو القسم الثاني من قسمي اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه، وهو المتشابه، وعرفه بأنه ما اختفى معناه أي المراد به، وسبب ذلك الخفاء أحد أمرين، لأنه إما أن يكون لإجمال في لفظه كالقُرْء، فإنه لا يدرى هل المراد منه الطهر أو الحيض، وإما لأن الظاهر منه تشبيه الباري بخلقه - تعالى ربنا عن ذلك - وذلك كآية الاستواء، فالمتشابه حينئذ مجمل وغير مجمل، فأما غير المجمل وهو ما كان ظاهره التشبيه فحكمه أن يرد إلى المحكم؛ لقوله تعالى ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ

أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران/٧] والمراد بأم الكتاب أصله، وأصل الشيء هو الذي يرجع إليه سائره، فالمحكم أصل لسائر الكتاب.

وأما المجمل فحكمه الوقوف عن القول فيه وعن الحكم بالمراد منه إلا بدليل يظهر المراد منه، فقوله: (والحكم له أن تقفا) عائد إلى نوع من المتشابه وهو المجمل، وما لا يطلع على معناه سيأتي قريبًا.

ثم إن من المجمل وهو أحد أنواع المتشابه ما قد يدرك المراد به كالإجمالات الآتي ذكرها في الأبيات الآتية، فإن جميع ما هنالك قد يدرك معناه بالتماس البيان له وحصول القرائن معه، ومنه ما لا يدرك معناه إلا بتوقيف من الشارع، وذلك كمقطعات أوائل السور، كقوله تعالى ﴿الٓمٓصٓ﴾ [الأعراف/ ١] ﴿الٓر﴾ [يونس/ ١] ﴿الٓمٓر﴾ [الرعد/١] ونحو ذلك، وكالأشياء التي لم يُطلع الله تعالى عليها أحدًا من خلقه إلا من اصطفى من رسول، وذلك كوقت الساعة وكمقادير الثواب ومقادير العقاب وكالأعداد المبهمة في نحو قوله تعالى ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر/ ٣٠] ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة/ ١٧] فإن مدلول العددين خفي لم يطلع عليه العباد، وهذا النوع وهو ما لا يطلع على معناه إلا بتوقيف من الشارع هو المراد بقوله تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران/ ٧] فلا تكون جميع أنواع

المتشابه غير معلومة للعباد، وحكم هذا النوع التوقف عن القول فيه بلا علم، والإيمان بحقيته والجزم بأنه منه تعالى. أما سائر أنواع المتشابه فإنها قد تكون معلومة للعباد بنصب الأدلة على المراد منها.

وقول (المصنف): (ومجمل يأتيك في مبهمه)، أي إن المجمل الذي هو أحد نوعي المتشابه هو ما ورد ومعناه مبهم أي خفي.

وقد ذكر أنواع المجمل، فقال:

[بيان المواضع التي يكون فيها الإجمال]

يكونُ في الفعلِ كَصَلَّى حيثُ لم ... تُعلمْ حقيــقةُ الصَّلاةِ فانْبَهمْ

وجاءَ في اللفظِ كمثلِ المشتَركْ ... وفي مركَّبٍ إذا المعــنى ارتبَكْ

وفي المجــازاتِ إذا تعــذَّرتْ ... حقيقةُ اللفظِ كــذا إن هُجرت

ومرجعِ الضــميرِ والنعتِ وفي ... مخصــصٍ وصِفَــة لم تُعرَفِ

وَنَسقٍ والابتـــــدا والوقفِ ... والراســـخون مَثَـلٌ للعطفِ

يكون الإجمال في أشياء:

أحدها: أنه يكون في الفعل كصلى رسول الله ﷺ داخل الكعبة، فإن الصلاة تكون فرضًا، وتكون نفلاً، وتكون أيضًا بمعنى الدعاء، فإذا لم تعلم حقيقة الصلاة التي أرادها الراوي كان اللفظ مجملاً ومعناه منبهمًا وكذلك أيضًا

تسليمه ﷺ عن ركعتين، وقيامه إلى الركعة الخامسة فإنه محتمل أن يكون فعله في الموضعين سهوًا، وأن يكون شرعًا، ولذا قيل له: «أَقَصُرَت الصَّلاةُ أم سهوتَ يا رسول الله».

وثانيها: أنه يكون في المفرد إما بالأصالة كالمشترك بين معانيه والمتواطئ بين أفراده، فالأول كالعين للباصرة والذهب والشمس وغيرها، والجَون للأسود والأبيض، والثاني كشيء موجود فإن لهما أفرادًا كثيرة. وإما بالإعلال كمختار ومنقاد ومحتاج ونحوها، فإن هذه الألفاظ ونحوها إنما صارت مجملة بين الفاعل والمفعول بسبب الإعلال الذي فيها لأن أصل مختار مختير بكسر الياء في الفاعل وبفتحها في المفعول وبقلب الياء ألفًا حصل الاشتراك فيها بين الفاعل والمفعول، وكذا القول في نظائرها فيتبين المراد منها بقرينة وهي دليل البيان.

وثالثها: أنه يكون في المركب إذا ارتبك معناه بمعنى أنه لم يعلم المراد منه بسبب تركيبه، وذلك كما في قوله تعالى ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة/ ٢٣٧] فإنه متردد بين زيادة المهر وإسقاطه، فإن أريد بالذي في يده عقدة النكاح الزوج كان المراد بالعفو الزيادة على الواجب في المهر، وإن أريد به الولي كان المراد بالعفو إسقاط ما وجب من الصداق، والمعنيان محتملان، وبسبب التركيب في الآية حصل الإجمال.

ورابعها: أنه يكون في المجازات إذا تعذرت حقيقتها أو هجرت، أي إذا لم يمكن إرادة الحقيقة في اللفظ أو كانت الحقيقة مهجورة لم يجر لها ذكر في الاستعمالات بين المتخاطبين، وكان لذلك اللفظ بعد تعذر إرادة حقيقته أو بعد هجرانها استعمالات مجازية، ولم يقم دليل على إرادة شيء منها دون الآخر، فإن ذلك اللفظ يكون مترددًا بين تلك المجازات لصلاحيته لها كلها ولعدم المانع من إرادة شيء منها، فهنالك يكون الإجمال في اللفظ بين مجازاته، وذلك نحو قوله تعالى ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة/٦٤] فإن اليد حقيقة في الجارحة المخصوصة، وهي في الآية متعذرة لاستحالة التشبيه، واحتمل أن يكون المراد بـ«يداه» نعمته وقدرته واليد فيهما مجاز، لكن القدرة واحدة لا يصح تعددها، فيظهر حمل الآية على النعمة، فلا تكون مثالاً للمقام، فينبغي أن يمثل للمقام بقول القائل: ظهرت يد فلان على الناس، إذ تتعذر إرادة جارحته المخصوصة فتردد بين نعمته وقدرته.

وخامسها: أنه يكون في مرجع الضمير، كما إذا ذكر اسمان، ثم تعقب بضمير يصلح أن يعود إلى كل واحد منهما، فإنه يكون في صلاحية عوده لكل واحد منهما مثلاً إجمال، وذلك نحو قولك: ضرب زيد عمرًا فضربته، فإن الهاء من ضربته يصلح أن تعود إلى زيد وإلى عمرو، ومثله ما يحكى عن بعض خطباء معاوية أنه قال: «إن معاوية يأمركم أن تلعنوا عليًّا ألا فالعنوه» فيحتمل أنه أراد بالضمير معاوية، ويحتمل أنه أراد عليًّا. ومثل بعضهم للمقام بقوله تعالى ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام/ ١٤٥] لأن الضمير في

﴿ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ ﴾[الأنعام/ ١٤٥] يحتمل أن يكون عائدًا إلى المضاف من قوله ﴿لَحۡمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام/ ١٤٥] أو أن يكون عائدًا إلى المضاف إليه أقول وقد تقدم لنا في بعض الرسائل أن هذا الضمير كناية عن جميع المذكور من الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير، وجعلنا الآية هنالك دليلاً على نجاسة الأشياء المذكورة، وهو وجه حسن جدًّا وعليه فلا يكون في هذا الضمير مثال للمقام، والله أعلم.

وسادسها: أنه يكون في مرجع النعت، وذلك أن يُذكر اسمان مثلاً ثم يؤتى من بعدهما بنعت يصلح أن يكون لكل واحد منهما، نحو: مررت بغلام زيد الفاضل، فيحتمل أن يكون الفاضل نعتًا لغلام، وأن يكون نعتًا لزيد، ومثل بعضهم للمقام بقولهم زيد طبيب ماهر، إذ يحتمل أن يكون ماهرًا مطلقًا أي في صناعة الطب وغيره، ويحتمل أن يكون ماهرًا في الطب خاصة. قال صاحب المنهاج: وفيه نظر أي لأن هذا المثال ليس إجماله من جهة مرجع النعت، وإنما هو من جهة احتمال المقدر المحذوف، فيصح أن يكون مثالاً لإجمال الصفة الآتي ذكره قريبًا.

وسابعها: أن يكون في مخصص مجهول، أي يكون الإجمال بسبب جهالة المخصص، فمثاله في الاستثناء نحو قوله تعالى ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة/ ١] فما يتلى علينا مجمل وسبب إجماله عدم

علمنا بالمراد منه، ولذا بين بقوله تعالى ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ إلى آخر الآية [المائدة/ ٣] فذلك المجمل بين بهذه الآية، ومثاله في الشرط نحو أكرم كل واحد من تميم إن دخل الدار، حيث لا عهد، فالدار مجهولة وبسبب جهلها حصل الإجمال.

وثامنها: أنه يكون في الصفة المجهولة نحو ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء/ ٢٤] فالمحصنات صفة شاملة لذوات الأزواج من النساء، وتزويج ذات الأزواج حرام كن مملوكات أو غير مملوكات، وفي الآية استثناء المملوكات بقوله تعالى ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ [النساء/ ٢٤] فبقي الإجمال في المحصنات اللواتي استثني منهن تحليل المملوكات هذا تحرير هذا المثال.

والظاهر أن الإجمال إنما هو في المستثنى لا في المستثنى منه، أو في حرف الاستثناء، ولذا اختلفوا في بيان معناه حتى إن الإمام الكدمي - رضوان الله عليه - جعل «إلا» في الآية بمعنى الواو، فيكون المعنى معه: وما ملكت أيمانكم، أي ذوات الأزواج حرام وإن كن مما ملكت أيمانكم. وقال بعضهم: إن المراد بـ ﴿مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ السبايا من نساء المشركين يكون لهن قبل السبي أزواج فلا يمنع ذلك من استمتاع المسلمين بهن إما بالتسري أو بالتزويج، ويحسن أن يمثل لهذا المعنى بقولهم طبيب ماهر، لأن ماهر صفة يحتمل أن يكون المراد بها الإطلاق،

أي ماهر في كل شيء، أو التقييد وهو كونه ماهرًا في الطب خاصة، وقد يقال إنه لا إجمال فيه إذ الظاهر منه هذا التقييد بقرينة المقام وسياق الكلام.

والتاسع والعاشر والحادي عشر: هو أنه يكون في النسق وفي الابتداء والوقف، والمراد بالنسق العطف بالحرف، والمراد بالإجمال فيه خفاء المقصود منه حتى لا يعلم أنه عطف أو غير عطف، والمراد بالابتداء استئناف الكلام، والمراد بالإجمال فيه خفاء المعنى فيه حتى لا يدرى أهو مستأنف أم لا، والمراد بالوقف السكوت بعد تمام الكلام، والمراد بالإجمال فيه خفاء المعنى عنده حتى لا يدرى أهو محل الوقف أم لا؟

ومثل البدر للثلاثة بقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران/٧] الآية ووجه التمثيل بها هو أن الواو من ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ يحتمل أن يكون للعطف، وأن تكن للاستئناف، فإن جعلت للعطف كره الوقف على اسم الجلالة قبلها، وإن جعلت للاستئناف وجب الوقف على ما قبلها عند قوم وجاز عند آخرين، فالآية مثال للعطف وما بعده.

قال البدر - رحمه الله تعالى: وهذه الوجوه راجعة إلى التركيب، يعني أن الإجمال فيها عائد إلى الإجمال في التركيب، فتكون هذه الأشياء أفرادًا لذلك النوع، وهو ظاهر جلي، ولذا لم يذكرها صاحب المنهاج، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أشياء اختلف الأصوليون في إجمالها فقال:

[بيان أشياء اختلفت العلماء في إجمالها]

والخلفُ في إجمالِ نحوِ حُرِّمتْ   عليكُمُ أُمَّهـــاتُكُمْ إذ أُبهِمَتْ
ونحوِ لا صـــلاةَ لا صيــامَا   لا حجَّ لا نكـــاحَ لا إحرامَا
وهكـــذا «الأعمـــالُ بالنيَّاتِ»   ورُفِـــعَ الخَطـــا من الزلَّاتِ
ولا تصومُوا يومَ عيدِ النحْر   ونحـو إنـــي صـــائمٌ فلتدْرِ
وصوَّبَ البـــدرُ كغيرِهِ عدَمْ   إجمـــالهَا لعلمِنَا المـــرادَ ثَمّ
إذ المـــرادُ حرمةُ النكـــاح   وفي البَواقـــي عدمُ الصحَـــاح
وفي الخطـــا المـــرادُ رفعُ إثمِهِ   والصومُ في الشـــرع أتى بحكمِهِ

اختلف العلماء بالأصول في إجمال أشياء، قال بعضهم: إنها من المجمل، وقال آخرون: إنها ليست منه.

أحدها: قوله تعالى ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾[المائدة/ ٣] ونحو ذلك وضابطه أن يكون التحريم مسندًا إلى اسم عين، قال أبو علي وأبو هاشم والقاضي وغيرهم: ونقطع أنه غير مجمل لظهور المراد منه، وهو في الآية الأولى تحريم النكاح، وفي الآية الثانية تحريم الأكل.

وقال أبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي وبعض الحنفية: بل هو مجمل لتردده بين تحريم العين وتحريم المنافع. احتج القائلون بعدم الإجمال في

هذا النوع بأن الصحابة والتابعين استدلوا بهذه الآيات على التحريم، ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شيء.

احتج القائلون بالإجمال بأن لفظ التحريم محتمل لتحريم لمسها أو رؤيتها أو أكلها أو غير ذلك من الوجوه المحتملة أو لجميعها، وقد أبيح البعض للضرورة فلا تصح إرادة جميعها، والبعض الآخر غير معين، فلزم الإجمال، وأجيب بأنه يحمل على المعتاد من الانتفاع دون غيره، فتحريم الميتة يتناول أكلها إذ هو المعتاد، وتحريم الأم يتناول الاستمتاع لذلك.

وثانيها: نحو قوله ﷺ : «لا صَلاةَ إلا بطُهُورٍ» و«لا صيامَ لمنْ لم يُبَيِّتْ الصيامَ مِن الليلِ»، «لا نكاحَ إلا بَولي» ونحو ذلك، ومثله: «لا إحرامَ لمن لم يُلَبِّ» ذهب الباقلاني، إلى أنه مجمل لأن المنفي فيه الفعل، والمراد نفي صفة وهي غير معينة.

قال البدر الشماخي: والصحيح أن العرف الشرعي بين المقصود منه وهو نفي الصحة، أي لا يكون الصيام صحيحًا أو الصلاة صحيحة.

احتج المخالف بأن مثل هذا اللفظ لم يطرد في نفي الصحة، بل قد ورد في نفي الفضل والكمال فقط كقوله ﷺ: «لا صلاةَ لجارِ المسجدِ إلا في المسجدِ» فتردد بين نفي الفضل ونفي الصحة، فلزم الإجمال، وأجيب بأنه لا نسلم أن

استعماله في نفي الفضل في الاطراد كاستعماله في نفي الصحة، بل هو حقيقة عرفًا في نفي الصحة، ويستعمل في نفي الفضل مجازًا، إذ لا يصار إليه إلا بقرينة.

وثالثها: قوله ﷺ: «الأعمَالُ بالنيَّاتِ»، قالت المعتزلة وبعض أصحاب الشافعي وصححه البدر الشماخي: إنه غير مجمل فصلح دليلاً على وجوب النية في أعمال الطاعة، وقال الكرخي وأبو الحسين بل هو مجمل لاحتماله نفي الكمال ونفي الصحة، حيث لا نية أي لأن معنى قوله: «الأعمالُ بالنيَّاتِ» كمعنى قوله «لا عَمَلَ إلا بِنيَّةٍ».

وأجيب بأن المراد بهذا اللفظ في العرف أنه لا يثبت حكم الأعمال في الفضل والصحة إلا بنية، وليس المراد أن أعيان الأعمال موقوفة على النية، والله أعلم.

ورابعها: قوله ﷺ: «رُفعَ عنْ أمتي الخطَأُ والنسيانُ» فعند الجمهور أنه ليس بمجمل للقطع بأنه لم يرد رفع الخطأ والنسيان عن الأمة، لأن نفس الخطأ والنسيان موجودان في الأمة، فعلمنا قطعًا أنه أراد برفع ذلك رفع إثمهما، ولم يسقط الضمان، أما أنه ليس بعقاب أو ثبت بخبر آخر خصص هذا الخبر فلا إجمال فيه، وعند أبي عبد الله وأبي الحسين أنه مجمل لتردده بين الأحكام التي هي العقاب والضمان وغير ذلك، احتج أبو الحسين بما حاصله أن سياق الحديث في بيان ما تختص به أمته من بين سائر الأمم ورفع العقاب عن المخطئ والناسي

غير مختص بهذه الأمة، بل يكون لها ولغيرها، فثبتت أن المراد من الحديث غير معلوم، فكان مجملاً. وأجيب بأنه ﷺ لم يقتصر في الحديث على ذلك، بل قال فيه: «وما استُكْرِهوا علَيهِ» أي والعفو عما استكرهوا عليه من خصوصيات هذه الأمة.

أقول: ويمكن أن يجاب عن احتجاج أبي الحسين بأنا لا نسلم أن سياق الحديث لبيان خصوصيات هذه الأمة فقط بل يحتمل أن يكون مسوقًا لذلك وأن يكون مسوقًا لبيان الأحكام المترتبة على الخطأ والنسيان.

وخامسها: نحو قوله ﷺ: «لا تصومُوا يومَ النَّحر إنِّي إذا صائمٌ» وضابطه أن يكون للفظ الواحد مسمى لغوي ومسمى شرعي، كالصوم في اللغة بمعنى الإمساك مطلقًا، وفي الشرع الإمساك عن المفطرات في الوقت المعروف، وكالوضوء فإنه في اللغة بمعنى التنظيف مطلقًا، وفي الشرع اسم لأعمال مخصوصة، وكالصلاة فإنها في اللغة بمعنى الدعاء، وفي الشرع اسم للعبادة المخصوصة، فإذا ورد من لسان الشارع مثل هذه الألفاظ فقد اختلف فيها على أربعة أقوال:

القول الأول للأكثر وصححه البدر: أنه ليس بمجمل بل يحمل على الوضع الطارئ وهو الشرعي، فقد صار حقيقة فيه مجازًا في اللغوي. قال صاحب المنهاج: ولا بد لهؤلاء من أن يقولوا بأنه في ابتداء نقله مجمل كالصلاة في أول إطلاقها على الأعمال، والوضوء في أول إطلاقه على غسل الأعضاء المخصوصة، حتى

يستمر فيصير حقيقة شرعية، وحاصله أن النقل لا يستقر إلا بعد طول استمرار الاستعمال، وقبل ذلك يتردد الذهن في المراد منه لقرب العهد بالمعنى اللغوي مثلاً.

القول الثاني لبعضهم: إن ذلك مجمل مطلقًا فلا يصح الاستدلال به.

القول الثالث للغزالي: إنه في الإثبات الشرعي نحو «إني إذًا صَائمٌ» ليس بمجمل، وفي النهي الشرعي نحو «لا تصُومُوا يومَ النَّحر» مجمل.

القول الرابع: أنه في النهي اللغوي مبين، وفي غيره مجمل. والمعنى أنه يحمل في النهي عند عدم القرائن على المعنى اللغوي؛ لأنه الظاهر فيه، وفي غير ذلك فهو مجمل.

احتج أرباب القول الأول بما تقدم من أنه يصير بنقل الشرع حقيقة في المعنى الشرعي؛ لأنه هو الذي يسبق الفهم إليه عند إطلاقه، وهو احتجاج قوي لكنه يكون بعد استمرار الاستعمال كما تقدم، احتج القائلون بأنه مجمل في جميع أحواله بأنه لفظ يصلح للمعنيين جميعًا، ولو غلب في أحدهما فلا قطع بأنه المراد، فلزم الإجمال.

وأجيب بأنه لا نسلم أنه بعد نقله يصلح للمعنى اللغوي إلا مجازًا، والمجاز إنما يصار إليه عند تعذر إرادة الحقيقة. احتج الغزالي بأنه في النهي يتعذر المعنى

الشرعي، فيتردد الفهم في قصد الناهي بينه وبين المعنى اللغوي، مثاله: «لا تصُومُوا يومَ النَّحر» فإنه يتردد الذهن عنده بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي. قال: لأنا إذا علقنا النهي بالمعنى الشرعي حينئذ لزمت صحته في المنهي، فضعفت إمارة تعلق قصد الناهي به فيتردد بينه وبين اللغوي، فلزم الإجمال مع النهي خاصة دون الإثبات، وأجيب بأنه لا نسلم أن النهي يتناول معنى الشرعي الصحيح، وإنما معناه صورة الأعمال المخصوصة صحت أم لم تصح، وإذا كان كذلك تعلق النهي بالشرعي كالإثبات، إذ لو كان المراد بالشرعي الصحيح فقط لزم أن يكون لفظ الصلاة في قوله ﷺ: «دَعِي الصَّلاةَ أيامَ أقْرَائِكِ» مجملاً فلا يفهم منه أنها منهية عن الصلاة الشرعية، وإلا لزام صحتها منها، والإجماع منعقد على أنه ليس بمجمل في الخبر بل مبين، أعني أنه للصلاة الشرعية، فثبت أنه لا إجمال فيه مع النهي كالإثبات، وسقط ما زعمه الغزالي.

احتج القائلون بأنه مبين في النهي اللغوي دون الشرعي، ودون الإثبات بأنه في النهي اللغوي يتعذر الشرعي لما تقدم من استلزام صحته عندهم، فتضعف قرينة إرادته فتعين اللغوي، فلا إجمال مثاله النهي عن بيع الخمر والحر، فإنه لو أريد به البيع الشرعي لزمت صحته إذا فُعِل.

وأجيب بما تقدم في الجواب عن احتجاج الغزالي، وأنه يلزم لأجل ذلك أن يكون قوله ﷺ: «دَعِي الصلاةَ أيامَ أقْرِائِكِ» للمعنى اللغوي، وهو باطل بالاتفاق، والله أعلم.

تنبيه: فرع البدر الشماخي - رحمه الله تعالى - على هذه القاعدة قول القائل: والله لا أبيع الخمر فباعها، قال: إن حمل على البيع الشرعي لم يحنث لعدم ثبوت عُقدة البيع، وإن حمل على اللغوي حنث.

أقول: والظاهر أن هذه المسألة ليست من فروع تلك القاعدة، فإن تلك القاعدة إنما هي في بيان خطاب الشارع لا في بيان كلام العوام، فالظاهر أن الحنث له لازم قولاً واحدًا حملاً على المعنى اللغوي، وأيضًا لا يعقل من بيع الخمر إلا المعنى اللغوي لأن المعنى الشرعي متعذر فيه، أي لا وجود له هنالك حتى يحلف عنه. والله أعلم.

وبهذه التحقيقات التي ذكرناها يظهر لك معنى قول المصنف: (وصوب البدر..) إلخ أي صوب بدر العلماء أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي كغيره من المحققين أنه لا إجمال في تلك الأشياء المذكورة، لأن المراد منها معلوم إذ المراد من قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء/ ٢٣] حرمة النكاح عقدًا ومسًّا، والمراد من (البواقي) وهي لا صلاة لا صيام إلى آخرها عدم الصحاح، اسم بمعنى الصحة، أي المراد بنفيها نفي صحتها، وذلك حقيقة عرفية فيها كما تقدم، والمراد برفع الخطاء رفع إثمه، أي المؤاخذة عليه كما تقدم أيضًا، ومثله رفع النسيان والصوم معلوم من الشرع اسمًا وحكمًا، فيحمل ما خاطبنا الشارع به على ما عرفنا من عرفه فلا وجه للعدول عنه ولا للتوقف في بيان المراد منه، وكذا كل ما كان له مسمى في اللغة ومسمى في الشرع كما قدمنا ذكره مفصلاً محررًا، والله اعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أن المجمل واقع في القرآن والحديث على الصحيح، فقال:

[بيان وقوع المُجْمَل في الكتاب والسُّنَّة]

وصحَّحُوا وقوعَ هـذا البابِ في سُـنَّةِ الرسُـولِ والكتَابِ

صحح جمهور العلماء أن المجمل واقع في الكتاب والسنة، فمنه من الكتاب قوله تعالى ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة/ ٢٣٧] ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة/ ١] ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام/ ١٤١] لتردد معنى الآية الأولى بين الولي والزوج ولإبهام ما يتلى علينا قبل نزول البيان في الآية الثانية، ولتردد الحق بين الزكاة وغيرها في الآية الثالثة، وفي الحديث قوله ﷺ: «أمرتُ أنْ أقاتلَ النَّاسَ حتَّى يقُولوا لا إلهَ إلا اللهُ فإذَا قالُوها عصمُوا منِّي دمَاءَهُم وأموالَهَمُ إلا بحقِّها» فإن الحق مجهول الجنس والقدر. ونفى داود الظاهري وقوعه فيها محتجًا بأنه إن وقع مبينًا، فتطويل بلا فائدة، وإن وقع غير مبين فتكليف بما لا يطلق.

وجوابه أنه وقع مبينًا وغير مبين، وفائدته إما بحسب الوضع العربي فهي تشويق النفس إلى البيان، وتشوفها إلى الاطلاع على المقصود، فيرد البيان على ذهن السامع بعد النهي لقبوله والتشوق لوروده، فيكون ذلك أدعى لقبوله، وإما بحسب الحكم الشرعي فإن سامعه يستعد للامتثال عند البيان إذا بين فيؤجر،

وأيضًا فإن العمل بالمجمل لم يطلب منا إلا بعد بيان معناه وزوال إجماله، فلا يكون وقوعه في الكتاب والسنة تكليفًا بما لا يطاق، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم المجمل وحكم بيانه، فقال:

[حكم المُجْمَل التماس البيان]

وحكمُـــــهُ نلتـــــمسُ البيــــانَا فنُجــري فيه حكمَـــــهُ إعــلانَا

أي حكم المجمل إذا ورد في خطاب الشارع أن نلتمس له الدليل الذي يبين معناه ويظهر المراد منه، فإذا وجدنا البيان حملنا عليه المجمل وفسرناه به، والمراد بالبيان هاهنا هو المعنى الأخص، وهو ما يبين المراد بالخطاب المجمل من قول أو فعل، وللعلماء في تفسيره أقوال شتى، منها قول الصيرفي: البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح.

قال صاحب المنهاج: وهذا معترض بأنه يخرج عنه البيان الأصلي الذي لم يتقدمه إجمال، وحاصله أن تعريف الصيرفي غير جامع لأنواع البيان، وإنما هو تعريف لنوع منه، وهو ما ورد بعد إجمال.

وأجيب بأنه إنما أراد تعريف البيان بالمعنى الأخص، لا تعريفه بالمعنى الأعم، ومنها قول أبي علي وأبي هاشم والباقلاني: إن البيان هو الدليل، قال صاحب المنهاج: ولعلهم أرادوا المعنى الأعم وبيان ذلك أن للبيان معنيين أخص

وأعم، فأما المعنى الأخص فهو ما ذكرناه آنفًا، وأما المعنى الأعم فهو خلق العلوم الضرورية ونصب الأدلة العقلية والسمعية، ويصدق على كل واحد من هذه الأشياء أنه دليل والغرض تعريف المعنى الأخص، والله أعلم.

ومنها قول أبي عبد الله البصري: إن البيان هو العلم الحاصل عن الدليل. قال صاحب المنهاج: وهذا وما قبله من تعريف أبي علي أنهما قاصران.

أقول: ووجه قصورهما في التعريف الأول غير مانع من دخول غير المقصود، وأن التعريف الثاني مقتصر على بيان ثمرة البيان والكلام في تعريف البيان نفسه، فتقسيم البيان إلى أعم وأخص ثم تعريف كل واحد منهما بما قدمنا ذكره أولى، والله أعلم.

ثم أخذ في بيان جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، فقال:

[حكم تأخير البيان إلى وقت الحاجة إليه]

وجـــائزٌ تأخيرُهُ من قَبْــــلِ حاجتنَا له بفرضِ الفعـــلِ
وبعدَها فـــلا يجـــوزُ قَطْعا إذ لم نكلَّف المحَـــال شَرْعا
أي ليسَ من حكمَةِ ذي الجلالِ تكليفُـــهُ العبـــادَ بالمحالِ

أي يجوز تأخير البيان عن وقت ورود المجمل إلى وقت الحاجة إليه، ووقت الحاجة إليه هو: الوقت الذي يطلب منا العمل به، فإذا طلب منا العمل

بالمجمل احتجنا إلى البيان، فحينئذ يمتنع تأخير البيان بعد الحاجة إليه قطعًا؛ لأن في تأخيره مع طلب العمل تكليفًا بما لا يطاق؛ لأن العمل بما لا يعلم كنهه ولا كيفيته محال، وربنا تعالى لم يكلف العباد بالمحال، أي ليس من حكمته تعالى ذلك.

ومنع تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه، اتفق عليه من منع التكليف بما لا يطاق. وأما جواز تأخيره قبل الحاجة إليه فذهب إليه الشريف المرتضى من الإمامية وبعض الحنفية والشافعية وأبو الحسن الكرخي، ووافقهم ابن الحاجب، وصححه البدر الشماخي، وقال أبو طالب وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، وقيل يجوز تأخيره في الأوامر والنواهي دون الإخبار.

وقال أبو الحسين إن تقدم إشعار بأنه مبين جاز تأخير البيان وإلا امتنع. والقول المختار هو جواز التأخير إلى وقت الحاجة والحجة لنا على ذلك قوله تعالى ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة/ ١٩] وثم للتراخي، وقوله تعالى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال/ ٤١] فأعطى النبي بني المطلب وبني هاشم ومنع بني نوفل وبني أمية، فسئل فقال: «إنَّا وبني المطلبِ لم نفترِقْ في جاهِليةٍ ولا إسلامٍ» وأيضًا فإن عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكلالة، فقال:

«تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيفِ[1]» فكان عمر يقول: «اللهم مهما بينت فإن عمر لم يتبين»، ووجه الاستدلال بهذا الحديث هو أن عمر لم يفهم البيان من الآية بعد نزولها، ورسول الله ﷺ لم يبين له ذلك، بل وكَلَه على فهمه منها، ولو لم يكن تأخير البيان قبل الحاجة إليه جائزًا لبين رسول الله ﷺ لعمر معني الكلالة.

لا يقال إن هذا تأخير للبيان بعد الحاجة إليه؛ لأنا نقول: إن المراد بالحاجة إلى البيان التكليف بالعمل به، وعمر لم يكلف عند السؤال في الكلالة بشيء، والله أعلم.

أيضًا فإن رسول الله ﷺ أنفذ معاذًا رضي الله عنه إلى اليمن يعلمهم الزكاة وغيرها، فسألوه عن الوَقَص[2]، فقال: «ما سمعت فيه شيئًا من رسول الله ﷺ حتى أرجع إليه فأسأله» فعلم أن بيان ذلك قد تأخر. وأيضًا فإنه قد وردت أخبار مستفيضة عنه ﷺ في بيان آيات من القرآن، والمستفيض إنما يستفيض بعد مدة، وفي ذلك تأخير بيانها عنها.

(١) آية الصيف: هي آية الكلالة الثانية، التي جاءت في آخر سورة النساء، وهي قوله تعالى ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء/ ١٧٦] سميت بذلك لنزولها في فصل الصيف، بخلاف آية الكلالة الأولى في أول سورة النساء، وهي قوله تعالى ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء/ ١٢] التي نزلت في الشتاء فيها إجمال وإبهام، بينته آية الصيف. (م).

(٢) الوَقَص: هو في الصدقة ما بين الفريضتين، نحو أن تبلغ الإبل خمسًا ففيها شاة، لكن ما يزيد على الخمسة وقص لا شيء فيه حتى تبلغ عشرًا، فإذا بلغت عشرًا ففيها شاتان. (م).

احتج القائلون بمنع تأخير البيان مطلقًا بأن تأخير البيان يؤدي إلى العبث، حيث إن المجمل خطاب بما لا يفهم.

احتج المجوزون للتأخير في الأوامر والنواهي دون الإخبار بأن الأوامر والنواهي إنشاءات لا تحمل سامعها على اعتقاد جهل، فجاز الخطاب بها، وإن لم تبين بخلاف الإخبار فإن السامع إذا أخبر بعموم مثلاً اعتقد شموله، فيكون ذلك إغراء بالجهل.

والجواب عن حجة الأولين أنا لا نسلم أن الخطاب بالمجمل غير مبين عبث، وقد قدمنا وجه فائدة الخطاب به، وعن حجة الآخرين أن المجمل في الإنشاءات والأخبار سواء، وليس في وروده في شيء منها إغراء بالجهل ولا تساوي بين التخصيص في الإخبار والبيان في المجمل لما قدمنا أن الخبر لا يخصص إلا بمتصل، أو بما هو في حكم المتصل.

واعلم أن أكثر القائلين بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة جوزوا تأخير المخصص إلى وقتها أيضًا، وهو الذي ذهب إليه البدر - رحمه الله تعالى - وأن المانعين من تأخير البيان مطلقًا قالوا بمنع تأخير التخصيص، قالوا: لأن العموم إذا ورد غير مخصص وكان المراد منه التخصيص أفضى ذلك إلى التلبيس على السامع والشرع على خلاف ذلك.

وذهب أبو الحسن الكرخي وبعض الشافعية إلى الفرق بين تأخير البيان وتأخير التخصيص، فجوزوا تأخير البيان دون تأخير التخصيص. واختاره صاحب المنهاج. وحجتهم في منع تأخير التخصيص هي حجة الأولين في حصول التلبيس على السامع، ونحن لا نسلم أنه تلبيس بل نقول: إنه مأمور بمقتضى العموم بحسب الظاهر، فإن كان المراد من العموم بعضه فلا يشرع المكلف في العمل إلا والمخصص وارد عليه، فإن تأخر المخصص حتى عمل بالعموم صار المخصص ناسخًا لبعض العموم لا مخصصًا له، والحجة لنا على جواز تأخير التخصيص أيضًا قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ الآية [النساء/ ١١] ولم تسمع فاطمة «نحنُ معَاشِرَ الأنبيَاءِ لا نُورثُ» فطلبت ميراثها من أبيها، وقوله تعالى ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة/ ٣٦] ولم يسمع أكثر الصحابة قوله - عليه الصلاة والسلام - في المجوس: «سُنُّوا بهمْ سُنَّةَ أهْلِ الكتَابِ».

لا يقال إن الذي يشترط وجوده هو اقتران المخصِّص بالعام لا فهم المخاطب التخصيص ولا علمه به؛ لأنا نقول إن من يمنع من تأخير التخصيص إنما يمنعه فرارًا من حصول التلبيس على السامع من ذكر العموم أولاً ثم ذكر التخصيص ثانيًا بعد مدة وتراخ، وهذه العلة حاصلة في عدم سماع بعض المخاطبين لذلك.

وأيضًا فلو لم يصح تأخير المخصص إلى وقت الحاجة إليه لما نقلت الآية العامة المراد بها الخصوص أو الحديث العام المراد به الخصوص أيضًا، إلا وهو

مقترن بمخصِّصه ومن المعلوم أن الآيات العامة والأحاديث العامة أيضًا قد نقلها الصحابة والتابعون فمن بعدهم ولم يقرنوها بمخصصها غالبًا، بل ربما ينقل العام من الكتاب والسنة بعض الصحابة، وينقل المخصص صحابي غيره، وربما ينقل العام من الصحابة من لا علم له بمخصصه، والحال أنه مخصص وهكذا من بعد الصحابة من التابعين وتابع التابعين إلى زماننا هذا، فكان ذلك كالإجماع على جواز تأخير المخصص.

وأيضًا فإن المشاهد في زماننا أن أكثر الناس بل وأكابر العلماء يسمعون عمومات خطاب الشارع وغالبها مخصص ولا يطلعون على مخصصها غالبًا إلا بعد شدة البحث عن الإطلاع عليه وإغراق النظر في طلب الوقوف لديه، ولو لم يكن تأخير المخصص جائزًا ما احتيج إلى هذا الحال في طلب الوقوف عليه، وأيضًا فإن تأخير البيان جائز بما تقدم من الأدلة، فتأخير المخصص مثله إن لم يكن أولى منه بالجواز.

قال البدر الشماخي - رحمه الله تعالى: وجائز تأخير بعض المخصصات عن بعض، نحو ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة/ ٥] ثم أخرجت أهل الذمة، ثم المرأة، ثم العبد على التدريج، ومنعه بعض، يعني أنه إذا كان للعام الواحد جملة مخصصات فيصح أن تتعاقب تلك المخصصات، ولا يجب أن ترد جملة واحدة كما في الآية التي ذكرها وكما في آية الميراث أخرج منها القاتل والكافر بتدريج،

ومنعه بعض القائلين بجواز تأخير التخصيص؛ لأن فعله في البعض يوهم وجوب الباقي من العام بعد التخصيص الأول.

وأجيب بأنه إذا لم يمنع إيهام الوجوب بمقتضى العام من تأخير التخصيص فمن الأولى أن لا يمنع إيهام وجوب الباقي بعد التخصيص، لأنه بعض ذلك، والله أعلم.

ثم قال:

[حكم تأخير تبليغ الرسول البيان إلى وقت الحاجة]

وهكـذَا يجــوزُ للرسُــــولِ   تأخــيرُهُ عن زمَنِ النـُّــزولِ

أي كما أن تأخير البيان إلى وقت الحاجة إليه جائز، فكذلك أيضًا يجوز للرسول - عليه الصلاة والسلام - تأخيره عن وقت نزوله إلى وقت الحاجة إليه، وهو أحد الأشياء التي أمر الرسول - عليه الصلاة والسلام — بتبليغها، وتأخير التبليغ من وقت إلى وقت نظرًا للمصلحة جائز، مثل أن يؤمر الرسول أن يبلغ ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام/ ٧٢] فيقتضي نظره تأخير هذا التبليغ. وقت وجوب إقامتها لمصلحة يراها، فذلك جائز له ما لم يؤمر بالتبليغ فورًا.

وقيل لا يجوز له ذلك لأن الله تعالى يقول ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة/ ٦٧] قالوا والأمر

موضوع للفور مع ما في الآية من التهديد على ترك التبليغ قلنا لا نسلم أن الأمر موضوع للفور كما قدمنا تحقيقه والتهديد في الآية إنما هو على ترك التبليغ، رأسًا لا على تأخيره فقط، وأيضًا فإن القصد بأمره في التبليغ هو مطابقة المصلحة، فكأنه قال تعالى: بلغه على ما تقتضيه المصلحة في التأخير والتقديم، وإنما قلنا ذلك لأنا نعلم أن القصد بالشرائع المصالح، فإذا كان المقصود بها المصالح فتبليغها أيضًا يكون على وفق المصلحة في التقديم والتأخير، ولا بد من ذلك لأن الفرع تابع للأصل، ولا يلزم من هذا موافقة المعتزلة في القول بوجوب مراعاة الصلاحية والأصلحية على الله سبحانه وتعالى؛ لأنا نقول: إن الصلاحية والأصلحية قد كانتا منه تعالى لخلقه منًّا منه تعالى وفضلاً.

فإن قيل إذا صح تأخير التبليغ عن وقت النزول فما الفائدة في إنزاله على الرسول قبل وقت الحاجة إليه، أجيب بأنه يمكن أن تكون فيه فائدة الواجب الموسع وهي الثواب على اعتقاد الامتثال والتهيؤ للامتثال والاستعداد له وغير ذلك من الفوائد الظاهرة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أن البيان يكون بالعقل ويكون بالنقل، فقال:

[يكون البيان بالعقل وبالكتاب والسنة قولاً وفعلاً]

وقد يجِـــي البيَانُ بالمعقــولِ   وقد يجِـــي من جَانبِ المنقولِ

يكونُ بالكتَابِ والسُّنةِ منْ قولٍ وفعلٍ وبإجمَاعٍ زُكِنْ[١]

يكون البيان بالعقل ويكون بالنقل، فأما البيان العقلي فنحو قوله تعالى ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل / ١٧] قال البدر الشماخي: وجميع حجج الله على الكفار بل جميع الحجج مطلقًا إنما بيانها بالعقل، يعني أن الرب تعالى ألزم المشركين في احتجاجه عليهم أمورًا لا يمكنهم إنكارها عقلاً، فالعقل قاض ببيان تلك الأمور، فهو بيان عقلي.

وأما البيان النقلي فيكون بالكتاب للكتاب وللسنة نحو قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ .. ﴾ الآية [النساء/ ١١] بيان للنصيب المفروض في قوله تعالى ﴿ وَلِكُلّٖ جَعَلۡنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ ﴾ [النساء/ ٣٣]، ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَۚ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا ﴾ [النساء/ ٧][٢] وما أشبهها ونحو قوله تعالى ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [الأحزاب/ ٣٢] إلى قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ ﴾ الآية [الأحزاب/ ٣٣] بيان للأهل في قوله ﷺ: «أُذَكِّرُكُم الله في أهْلِ بيْتي» قال البدر: فبين الله تعالى

(١) زُكِن: عُرِفَ وعُلِمَ. (م).

(٢) الوارد في الأصل: «ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبًا مفروضًا» وما ذكر تركيب لآيتين، وصوابه ما أُثبت. (م).

أن أهل بيته هن نساؤه خاصة، ونحو قوله تعالى ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ..﴾ الآية [التوبة/ ٥] بيان لقوله ﷺ: «أمرتُ أنْ أقاتِلَ النَّاسَ حتَّى يقولُوا لا إلَه اللهُ.. » الحديث ويكون البيان بالسنة قولاً وفعلاً وتقريرًا لقوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل/ ٤٤] ولقوله تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر/ ٧] فأما البيان بالقول فلا خلاف فيه، وذلك نحو قوله ﷺ: «ليسَ فيمَا دونَ خمسَةِ أَوْسُقٍ صدقة» بيان لقوله تعالى ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام/ ١٤١] وهو كثير، لأن أكثر العبادات وردت في القرآن مجملة فبينها ﷺ.

وأما البيان بفعله وتقريره ﷺ فالجمهور على وقوعه، وهو الصحيح لعلمنا برجوع الصحابة إليهما، كالرجوع إلى قوله وقد بين ﷺ بفعله، وقال: «صَلُّوا كمَا رأيتمُوني أُصَلي» وكذلك الحج، وقال: «خُذُوا عنِّي مناسِكَكُم» ولأن المشاهدة أدل «وليس الخبر كالعيان»، ولأن السكوت على المنكر لا يجوز عليه، فسكوته عنه كالإباحة له.

وخالف الدقاق في البيان بالفعل، وقال: إنه لا يصح البيان به، لأنه لا ظاهر له، وإنما البيان بما يصحبه من القول الذي يؤخذ منه وجهه.

وخالف أبو عبد الله البصري في البيان بالتقرير، فقال: لا يصح البيان به لاحتماله، ونفي البيان بالتقرير هو لازم مذهب الدقاق أيضًا؛ لأنه إذا لم يثبت

عنده البيان بالفعل فعدم ثبوته بالتقرير أولى. احتج الدقاق بأن الفعل يطول فيؤدي إلى تأخير البيان، وهو لا يجوز كما مر.

قلنا: قد يطول البيان بالقول أيضًا، وأيضًا فطوله لمزيد الفائدة ولكونه أوضح من القول وأدل على المطلوب لا بأس به، وأيضًا فالمبين المشروع إنما يكون عقب البيان وقبل تمامه لا يكون لازمًا، والممنوع من تأخير البيان إنما هو عند الحاجة إليه، أما قبلها فلا يمنع كما قدمناه آنفًا، احتج أبو عبد الله البصري بأن سكوته عليه الصلاة والسلام، محتمل للرضى بالفعل، ومحتمل لغير ذلك، فلا يكون بيانًا.

قلنا: سكوته مع القدرة على إنكاره غير جائز عليه ﷺ؛ لأنه سكوت منكر، فعلمنا أن المسكوت عنه مباح كما مر، والله أعلم.

ويكون البيان بالإجماع، اتفاقًا ممن أثبت حجية الإجماع، وذلك نحو ما أجمعوا عليه من قول أبي بكر الصديق - رضوان الله عليه: «وايمُ اللهِ لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة» وبيان لقوله ﷺ: «فإذَا قالُوهَا فقَدْ عصمُوا منِّي دمَاءَهم وأموَالَهُم إلاَّ بحقِّها» فبين إجماعهم على قول الصديق أن من حقها أن لا يفرق بين الصلاة والزكاة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم البيان قوة وضعفًا، فقال:

[يكون البيان أقوى من المبيَّن ومساويًا له وأدنى منه في القوة]

وَقَدْ يجِـــي أقـــوى من المبَيَّنِ ومثـــــلَهُ فـــي متْنِهِ المعَـــيَّنِ
وقدْ يجِي أدنَى ومنعُ أحمـــــدِ كغـــيرِهِ لذيـــنِ غيرُ جيـــــدِ

اعلم أن البيان قد يكون أقوى من المبين، وقد يكون مثله في القوة وقد يكون أدنى منه قوة، فلا يجب إذا كان المبين متواترًا أو مشهورًا أن يكون البيان مثله، بل يجوز أن يكون بيان المتواتر آحاديًّا. ومنع بدر العلماء أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي -رحمه الله تعالى - أن يكون البيان مساويًا للمبين أو أدنى منه قوة، وقد سبقه إلى هذا المنع ابن الحاجب، ومنعهما من ذلك ليس بجيد.

واحتجاج البدر - رحمه الله تعالى - على ذلك بما حاصله أنه إذا كان البيان أضعف لزم إلغاء الأقوى، وإن تساويا فليس أحدهما أولى بالبطلان من الآخر؛ لأن إبطاله من غير دليل تحكم فممنوع:

أما أولاً: فإن هذا الإلزام إنما يتوجه على تخصيص العموم وتقييد المطلق والعدول عن الظاهر إلى المعنى الباطن، وكلامنا إنما هو في بيان المجمل وبيان المجمل إنما يكتفى فيه بأدنى إشارة وأوهى قرينة.

وأما ثانيًا: فقد وردت الأدلة في تخصيص العموم بخبر الآحاد والقياس ونحوهما، ولا شك أن عموم الكتاب أقوى منها متنًا وإن تساويا في الدلالة.

ثم إنه بعد ما جرى القلم بما هاهنا رأيت في كلام البدر في شرح مختصره ما يدل صريحًا على أن المراد بالبيان الذي اشترط فيه أن يكون أقوى من المبين، إنما هو في تخصيص العموم - تقييد المطلق والعدول عن الظاهر خاصة، حيث قال: هذا في الظاهر، وأما المجمل فيكفي في بيانه أدنى دلالة ولو مرجوحًا لعدم التعارض، وهو أهون حالاً مما يقتضيه إطلاقه الأول، ويبقى الاعتراض الثاني متوجهًا عليه بتمامه مع أنه صحيح أن العموم يخصص بخبر الواحد، وأن خبر الواحد مقدم على الظاهر، وأنت خبير أن العموم والظاهر قد يكونان متواترين فهما أقوى من خبر الواحد متنًا وإن ساوياه دلالة، على أن البدر يمنع البيان في ذلك بالمساوي.

وأما ابن الحاجب فلم ينقل عنه هذا التفصيل الذي ذكره البدر، بل الذي نقل عنه قاض بعدم هذا التفصيل، وصريح في اشتراط ذلك في بيان المجمل، وهذا نص المنقول عنه: وقال ابن الحاجب: بل يجب أن يكون البيان أقوى في الشهرة من المجمل حيث يتفاوتان، فأما حيث يستويان في التواتر فلا سبيل إلى كونه أقوى.

قال صاحب المنهاج: والعجب من ابن الحاجب حيث جوز تخصيص القطعي بالظني، ومنع من بيان المجمل بالظني، وفي التخصيص عدول من أقوى إلى أضعف، وليس في المجمل ذلك، فإن المجمل لا يفهم منه شيء يعمل به،

فوروده وعدمه على سواء، فإذا ورد في بيانه خبر آحادي كان كورود الآحادي ابتداء من دون أن يتقدمه مجمل، فوروده في بيان المجمل كوروده ابتداء لاشتراكهما في أنه لم يحصل به العدول من أقوى إلى أضعف، فكما يجب العمل بالآحادي الوارد ابتداء، كذلك ما ورد في بيان المجمل لما ذكرنا. قال: وهذا واضح كما ترى.

وقال في موضع آخر: وأما ابن الحاجب فلم أقف له على حجة أي في اشتراطه أن يكون البيان أقوى من المبين. قال: ولعله يحتج بأن البيان هو المقصود ومن البعيد أن يكون غير المقصود أقوى نقلاً، والداعي إلى نقل بيانه أقوى. والجواب أن دليل وجوب العمل بالآحادي لم يفصل بين وروده بيانًا أو غير بيان، ولا نسلم استواء الداعي في كل حال.

أقول: والظاهر من كلام ابن الحاجب أنه لم يرد ما ذكره، وإنما يريد أنه لا يعدل إلى البيان إلا إذا كان أقوى، واحتجاج البدر المتقدم ذكره هو المناسب لمقصود ابن الحاجب، ولعلها حجته بعينها، والله أعلم.

وأوجب أبو الحسن الكرخي أن يكون البيان مساويًا في قوته للمبين، ومن هاهنا لم يقبل خبر الأوساق المبين لقوله ﷺ: «فيمَا سقَت السَّمَاءُ العُشرُ» لأن حديث الأوساق آحادي، وهذا الحديث متواتر، وحجته على ذلك هو ما تقدم من حجته على منع تخصيص القطعي بالظني، والجواب واحد فتحصل في

المسألة ثلاثة أقوال:

الأول للأكثر، وهو قول أبي الحسين والقاضي وغيرهما أنه يصح كون البيان أضعف نقلاً.

والقول الثاني للكرخي: أنه يجب استواؤهما.

والقول الثالث لابن الحاجب: أنه يجب أن يكون البيان أقوى حيث يتفاوتان.

وزاد البدر الشماخي قولاً رابعًا، وكأنه لنفسه وهو: أنه إذا كان البيان لظاهر كالعموم والمطلق فيجب أن يكون البيان أقوى من المبين، وإن كان البيان المجمل فلا يجب فيه ذلك لعدم التعارض ها هنا بخلاف الصورة الأولى، وهو تفصيل حسن وتفريق جيد.

ولئن تأملت استدلالات المانعين أن يكون البيان أضعف من المبين وجدت جميعها مقصورًا على بيان الظاهر دون بيان المجمل، وعلى كل حال فأقوى المذاهب وأرجحها وأحسن الأقوال وأصحها هو ما قدمته لك آنفًا، ولذا اقتصرت عليه في النظم، وأشرت إلى غيره بالتضعيف، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان ما إذا تكرر البيان، فقال:

[حكم البيان إذا تكرَّر]

وإنْ تكرَّرَ البيـــانُ حُكِما بأنَّه هـــوَ الـــذي تَقَدمَا
والثَّانـــي تأكِـــيد له وعيَّنَا بعضُهُم المرجُـــوحَ حينَ بيَّنَا
وإن تعارضَـــا فقـــد تساقَطَا وبَقِيَ الإجمـــالُ ليس ساقطَا
وإن تفـــاوتَا فبالأقَوى عُمِل وغيرُه وإن يعارضْـــه هُمِلْ
كمَا إذا طـــافَ طوافينِ ولم يأمرنا إلا بطـــوافٍ مُلْتَزَمْ
فقولُهُ البيـــانُ مطـــلقًا ومَا يفعـــله يُنْـــدَبُ أن يُلتَزَمَا

إذا ورد البيان متكررًا بعد ورود المجمل، فإما أن يتفق البيانان في المعنى المشروع، وإما أن يختلفا بأن يكون مدلول أحدهما مخالفًا لمدلول الآخر، فإن اتفقا فالأول من البيانين هو البيان، وإن جهلنا التاريخ مثلاً والثاني منهما تأكيد للأول، وإن كان أوهى دلالة مثلاً.

وقال بعض الأصوليين: إن أوهى البيانين وأضعفهما هو بيان المجمل، وإن الأقوى منهما هو المؤكد، واحتجوا على ذلك بأن الأقوى لا يؤكد بالأضعف.

وأجيب بأن هذا في التأكيد الغير المستقل، أما المستقل فلا يلزم فيه ذلك؛ ألا ترى أن الجملة تؤكد بجملة دونها، نحو: إن زيدًا قائم، وإن اختلف البيانان فإما أن يتقاوما في القوة، وإما أن يتفاوتا، فإن تقاوما في القوة، تساقطا إذ لا

دليل يرجح الأخذ بأحدهما دون الآخر، ويبقى الإجمال على حاله وإن تفاوتا في القوة كما إذا كان أحدهما فعلاً، والآخر قولاً، فإنه يكون الأقوى منهما هو البيان، ويلغى الأضعف، وذلك كما إذا أمرنا ﷺ بطواف واحد وطاف هو طوافين، وكان هذا بعد نزول آية الحج المشتملة على الأمر بالطواف، فإن القول عندنا هو البيان لمجمل الآية، وإن فعله ﷺ خاص به، نعم يندب أن يطاف طوافان تَأَسِّيًا به ﷺ كما سيأتي في حكم فعله عليه الصلاة والسلام، أما إذا طاف طوافًا واحدًا وأمرنا بطوافين، فالواجب علينا ما أمرنا به، وليس لنا أن نترك منه شيئًا لأنه مختص بذلك من دوننا، وهذا كله تقدم القول على الفعل أو تأخر.

وقال أبو الحسين البصري: البيان هو المتقدم منهما كما في قسم اتفاقهما، أي فإن كان المتقدم القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل، فالقول ناسخ للزائد منه. قلنا: عدم النسخ بما قدمناه أولى، والله أعلم.

مبحث الحقيقة والمجاز

الحقيقة مأخوذ من: حقَّ الشيء، إذا ثبت، سميت بها الكلمة المستعملة فيما وضعت له لثبوتها في موضعها، فهي فعيلة بمعنى فاعل على سبيل التجوز في إسناد الحقيقة إليها، والمجاز مأخوذ من: جاز بالمكان، إذا تعداه، سميت به الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لمجاوزتها الموضع الذي وضعتها له العرب.

ثم إنه أخذ في تعريف الحقيقة وبيان ماهيتها، فقال:

[تعريف الحقيقة وانقسامها]

إنْ لفظٌ استُعْمِلَ في موضوعِهِ فَهْوَ حقيقـــةٌ على تنويعِـــهِ
لأنَّـــه إمَّا بوضـــعِ الشـــرْعِ أو عُرفِهِـــم أو لُغَـــويُّ الوضع

الحقيقة هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له شرعًا أو عرفًا أو لغة، فخرج بالمستعمل اللفظ قبل الاستعمال؛ فإنه لا يسمى حقيقة ولا مجازًا، وخرج بالمستعمل فيما وضع له المجاز، فإنه مستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بقرينة، فانطبق الحد على المحدود، وباقي التعريف إنما هو توضيح فقط.

وفيه إشارة إلى أن الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: الحقيقة الشرعية وهي لفظ استعمله الشارع في معنى من المعاني وغلب عليه، سواء كان له معنى في أصل الوضع فنقله عنه إلى معنى ثان، أولم يكن له معنى في الأصل مثلاً وذلك كالوضوء، فإنه في أصل وضعه إنما هو للنظافة مطلقًا ثم استعمله الشارع في غسل الأعضاء المخصوصة على الوجه المخصوص، وكالصلاة فإنها في أصل وضعها للدعاء ثم استعملها الشارع في العبادة المشتملة على الأذكار والأفعال على الوجه المخصوص، وكذلك الزكاة والصيام والحج ونحوها، فهذه الأشياء استعملها الشارع في معان غير ما وضعت له، فصارت لا يتبادر منها عند الإطلاق إلا ما استعملها فيه الشارع، فهي حقيقة شرعية.

النوع الثاني: حقيقة عرفية، وهي ما إذا استعمل أهل العربية شيئًا من الألفاظ في غير ما وضع له لغة، ثم يغلب استعماله عليه حتى يكون هو المتبادر عند الإطلاق كالدابة مثلاً، فإنها في أصل الوضع لكل ما يدب على الأرض، كما في قوله تعالى ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود/٦] ثم غلب عليها استعمال العامة لها في ذوات الأربع، فهم يقصرونها عليها، ولا يتبادر عند الإطلاق منها إلا ذلك، كالغائط فإنه في الأصل للمكان المنخفض، ثم نقله العرف إلى زبل مخصوص، وكالحائض فإنه في الأصل لكل فائض يقال: حاض الوادي، إذا فاض، ثم نقل إلى فيض الدم المخصوص.

وقد يكون العرف خاصًا بقوم دون آخرين فيسمى اصطلاحًا وعرفًا خاصًا، وذلك كالفعل فإنه في اصطلاح أهل النحو: اسم لنحو: ضرب وأخبر وأضرب، وهو عرف خاص بهم، لأنه في أصل الوضع اسم للحدث مطلقًا، وكذلك أيضًا في عرف العامة، وكالفاعل والمفعول والتمييز والحال والظرف وغير ذلك، فإن لأهل النحو في كل واحد من هذه الأشياء استعمالاً مخصوصًا لا يتبادر من إطلاقه فيما بينهم غيره، فهو حقيقة عرفية في حقهم، وتسمى اصطلاحية أيضًا، وكذلك الحَبُّ فإنه في اصطلاح بعض النواحي يطلق على الأرز خاصة، فإن أرادوا به غيره قيدوه بالإضافة فهي حقيقة في عرفهم لكنها خاصة بهم.

النوع الثالث: الحقيقة اللغوية، وهي اللفظ المستعمل في أصل ما وضعته له العرب كالإنسان لابن آدم والدابة لكل ما يدب والأسد للحيوان المخصوص والحجر للجماد المعروف وغير ذلك، فهذه الأشياء ونحوها قد استعملها العرب فيما وضعت له في الأصل، فهي حقيقة لغوية وهي أصل الحقائق، فحقها التقديم في الوضع ثم تعقب بالشرعية ثم العرفية كما صنع ذلك كثير من المؤلفين، لكن عدل عن هذا الصنيع إلى ما ترى مراعاة لترتيب النظم.

وإنما كان ترتيب النظم على ما ترى إشارة إلى أنه إذا تعارضت الحقائق الثلاث بمعنى أنه إذا ورد في كلام الشارع ما هو حقيقة في الشرع لمعنى وفي كل واحد من العرف واللغة لمعنى آخر، فإنه يقدم المعنى الشرعي، وكذلك إذا تعارضت الحقيقة العرفية والحقيقة اللغوية فالمقدم منهما الحقيقة العرفية، مثال ذلك إذا حلف حالف لا يأكل اللحم فأكل السمك، فإن الراجح عندنا أنه لا يحنث؛ لأن عرفنا خصص اسم اللحم باللحم البري دون البحري، وإن كان في اللغة اسم اللحم شاملاً لهما جميعًا.

وزاد قوم الحقيقة الدينية كالفاسق فإنه عندنا اسم لمرتكب الكبيرة مطلقًا، وعند المعتزلة اسم لمرتكب كبيرة غير الشرك، فهو حقيقة عند كل واحدة من الطائفتين في المعنى الذي جعلوه له، وكذلك المؤمن فإنه حقيقة عندنا وعند المعتزلة فيمن أوفى بالواجبات عليه دينًا، وهكذا وعند التحقيق يرجع هذا القسم إلى الحقيقة العرفية، فإنه نوع منها. وأنكر بعضهم إمكان الحقيقة الشرعية. قال

صاحب المنهاج: ولا أظن أن هؤلاء القوم إلا الذين زعموا أن بين الأسماء ومسمياتها مناسبة ذاتية، وأنكر القاضي أبو بكر الباقلاني والقشيري وقوعها فقط، وقد صححا أنها ممكنة، وتوقف الآمدي في وقوعها لتعارض الأدلة.

وسبب إنكار من أنكر إمكان الحقيقة الشرعية، ومن أنكر وقوعها فقط إنما هو إنكار النقل للفظ عن معناه الأصلي إلى معنى آخر، لأنه يقبح عندهم ذلك ولا مصلحة فيه على زعمهم، ونحن نقول: إن النقل إذا كان لغرض فلا قبح فيه كالغائط لما نقل إلى الشيء المعروف وكان أصله للمكان المنخفض، والغرض في نقله هو استسماج النطق باسم ذلك الشيء، فعدلوا إلى ما هو أحسن منه لفظًا مع ما بينهما من المناسبة لكون المكان المنخفض ظرفًا لذلك الحدث، وكالدابة لما نقلت لذوات الأربع خاصة لكثرة الدبيب فيها دون غيرها من الحيوانات، وأن الفائدة في نحو هذا غير مجهولة، وأيضًا فالشرع قد شرع أشياء حسن أن يضع لها أسماء إما مرتجلة وإما منقولة كالصلاة للعبادات المخصوصة.

والحجة لنا على صحة النقل ووقوعه هو ما تقدم ذكره من الصلاة ونحوها، والدابة ونحوها، وأنها كانت لمعان غير ما نقلت إليه، والوقوع دليل الصحة، احتج المنكرون لإمكانها بأنه لو سلب الاسم عن معناه وعوض غيره انقلبت الحقائق، وأجيب بأنه إنما يلزم ذلك لو استحال خلوُّ الاسم عن المعنى والمعلوم أن تسمية المسميات تابعة للاختيار، بدليل انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، فإنا نعلم

ضرورة أنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير الاسم الذي يسمى به، وأنه يجوز أن يسمى السواد بياضًا ونحو ذلك.

واحتج المنكرون لوقوعها بأن معانيها الأصلية باقية لم تنقل عنها، والزيادات شروط، ألا ترى أن الصلاة اسم للدعاء والدعاء في الصلاة الشرعية باق، وكذلك الصوم في الأصل للإمساك، وفي الشرع هو إمساك عن المفطرات، فلم ينتقل كل واحد من الصلاة والصوم عن معناه الأصلي، لكن زادت فيه بعض الشروط في الشرع.

قلنا لما كانت هذه الألفاظ لم تطلق في الشرع على معناه اللغوي، بل زاد فيها الشارع قيودًا أو شروطًا علمنا أنه نقلها من معناها الأصلي إلى هذا المعنى المذكور، وأيضًا فإن المصلى لم يقصد بصلاته الدعاء، وإنما يقصد أداء المشروع، وهو مصل إجماعًا فعلمنا أن الصلاة شرعًا غير الصلاة لغة، وكذا نظائرها، فثبتت الحقيقة الشرعية.

واعلم أن الاسم الواحد قد يكون حقيقة في أشياء كثيرة مختلفة الحقائق ليس بعضها أولى به وضعًا من بعض، كالعين للباصرة وللذهب وللشمس ولأحد الحروف، وكالجَون للأسود والأبيض، وكالناهل للريان والعطشان، ويسمى مشتركًا، وقد تقدم بيان ماهيته وذكر حكمه، وقد يكون حقيقة لشيء واحد فقط، وهو الأكثر من أحواله، وذلك الشيء الواحد إما أن يكون متشخصًا وهو

العَلَم العيني كزيد مثلاً، ويسمى عند المناطقة الجزء الحقيقي، وإما أن يكون غير متشخص، فهو إما أن تكون أفراده الذهنية والخارجية متساوية فيه لا أحد يفضل صاحبه، كزيد وعمرو وخالد بالنسبة إلى الإنسان، والفرس والطائر والسابح بالنسبة إلى الحيوان، ويسمى متواطئًا، أي متفق الأفراد، وإما أن يكون حصول بعض أفراده أولى من بعض كالبياض بالنسبة إلى العاج، والثلج، أو أقدم كالوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن، فيسمى مشككًا، وقد يكون للشيء الواحد اسمان فصاعدًا كالآدمي والبشر والإنسان لأولاد آدم وكالكتاب والقرآن للكلام المنزل على نبينا - عليه الصلاة والسلام - وكالبر والقمح للطعام المخصوص، ويسمى هذا النوع مترادفًا، والله أعلم.

ثم إنه لما فرغ من بيان ماهية الحقيقة وذكر تنويعها شرع في بيان حكمها، فقال:

[حكم الحقيقة]

وحكمُهَا إثبــاتُ ما بهَا ثبتْ ... ولا يصــحُّ نفْيُ ما لَهُ أتَتْ
ورَجحتْ على المجــازِ ورَجَحْ ... على ذِي الاشتراكِ منها إذ وضَحْ
وإن تَعــَّينَ المــرادُ منــهُ ... فليس ذَا المجــازُ أَوْلى منــهُ

للحقيقة أحكام: منها إثبات المعنى الذي وضعت له حقيقة كان عامًّا أو خاصًّا أو أمرًا أو نهيًا، فيثبت حكم العموم في العام نُوي أو لم يُنْوَ، وكذا الأمر

والنهي وثبوت ذلك المعنى، إما قطعًا في حكم المنصوص وإما ظنًّا كما في الظواهر على حسب ما تقدم ذكره.

ومنها أنه لا يصح نفي المعنى الذي وضعت له الحقيقة بخلاف المجاز، فلا يقال في الأب: ليس أبًا، ويقال في الجد: ليس أبًا، أما قوله تعالى ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾[يوسف / ٣١] فليس المراد منه نفي الحقيقة، وإنما المراد منه المبالغة في تشريف يوسف وتعظيمه، والكلام في نفي الحقيقة رأسًا على سبيل التجوز.

ومنها أن الحقيقة ترجح على المجاز إذا دار الكلام بين الحقيقة والمجاز، فالحقيقة هي الراجحة فيه لأنها لا تحتاج إلى قرينة خارجية تهدي إلى المراد منها وإنما يفهم المراد منها، بنفس إطلاقها والمجاز يحتاج إلى القرينة.

ومنها أن الحقيقة المشتركة يرجح عليها المجاز لوضوحه وكثرة دورانه في ألسن العرب.

اعلم أن اللفظ إذا دار بين أن يكون مجازًا ومشتركًا نحو النكاح، فإنه يحتمل أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد، وأنه مشترك بينهما، فالمجاز أقرب لأن الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز، لأن القرينة الهادية إلى المراد منه لا تفارقه، ولأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء، فاللائق إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، ولأن المشترك قد يؤدي إلى مستبعد كما إذا كان حقيقة

في ضدين، فإن إعطاء الضدين حكمًا واحدًا مستبعد، إذ المعهود من الأضداد تعاكسها في الأحكام، أما إذا ظهر المراد من المشترك بنصب القرينة الدالة عليه فهو أولى من المجاز، لأن العلة التي رجح بها المجاز عليه وهي إخلال المشترك بالتفاهم معدومة حينئذ.

واعلم أن ابن الحاجب جعل فوائد المجاز الآتي ذكرها في موضعه من مرجحات المجاز على المشترك وهو ليس بشيء.

أما أولاً: فإن للمشترك فوائد أيضًا، وقد قوبل بها فوائد المجاز.

وأما ثانيًا: فإن الفوائد لا مدخل لها في الترجيح ها هنا، فإنها وإن كانت موجودة في الجملة فالكلام إنما هو في فرد من أفراد اللغة، احتمل أن يكون مشتركًا وأن يكون مجازًا، وكثرة فوائد المجاز في الجملة لا ترجح كون ذلك الفرد مجازًا، لأنها لم تكن فيه بنفسه، نعم قد يكون فيه بعضها، فعند وجود ذلك البعض ينظر في كونه مرجحًا أو غير مرجح، وكلامنا إنما هو مع قطع النظر عن وجود شيء من تلك الفوائد في ذلك الفرد، وعن عدم وجوده فلا تعد الفوائد في الجملة مرجحًا، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان المجاز، فقال:

[تعريف المجاز وبيان علاقاته]

وإن يكن في غيرِ ما لَهُ وُضعْ مُستعمَلاً فهو المجازُ المتَّسِعْ
وشــرطُهُ قرينـــــةٌ تصــرفُهُ عن أصـــــلِهِ وعُلقَةٌ تكشِفُهُ
من نحـــو تشبيهٍ وكـــونٍ أَولِ وســـــببٍ شرطٍ وجزء كُلِّ
كـــذلك الحـــلولُ واستعدادُ ونوعُهَا ينقـــلُ لا الأفـــرادُ
وســـمِّهِ اســـتعَارةً إنْ شُبِّهَا ومُرسَـــــلاً إنْ كَـــان غيرُه بها

المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة، فخرج بالمستعمل في غير ما وضع له إلى آخره الحقيقة، فإنها لفظ مستعمل فيما وضع له كما مر، والعلاقة والقرينة شرطان للمجاز، لأنه لو لم تكن القرينة هادية إلى معناه المراد به لما صرف عن أصله الذي وضع له، ولو لم تكن هنالك علاقة لما صح التجوز، والعلاقة اتصال ما بين المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى الذي استعمل فيه، وذلك الاتصال هو الذي يعرف عند علماء البيان بوجه الاستعارة وبعلاقة المجاز، وهو إما تشبيه كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع من قولنا: رأيت أسدًا على فرس، فالأسد في الرجل مجاز والعلاقة بينهما المشابهة في الشجاعة، وقولنا: على فرس قرينة صارفة للفظ الأسد عن معناه الحقيقي، لأن الأسد الذي هو الحيوان لأن الأسد هو الحيوان المخصوص لا يرى عادة على فرس.

وقد يكون التشبيه اعتباريًّا بأن ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم، كما في إطلاق الشجاع على الجبان، أو تفاؤل كما في إطلاق البصير على الأعمى، والمفازة على المهلكة، أو مشاكلة كما في إطلاق السيئة على جزائها وما أشبه ذلك.

ووجه ذلك أن المتكلم بمثل هذا ادعى أن هذه الأشياء المتضادة متشابهة ليحصل له غرضه المذكور من نحو تهكم أو تمليح، فكانت العلاقة في نحو إطلاق الشجاع على الجبان المشابهة في إدعاء المتكلم، وهي معدومة حقيقة، فأثبتها المتكلم اعتبارًا، وكذا يقال فيما بعده هذا حيث يكون الوصف ظاهرًا، والغرض حاصلاً، لأن الوصف الخفي لا يكون علاقة للمجاز، فلا يطلق على أبْخَر الفم(١) أنه أسد؛ لخفاء هذه الصفة في الأسد؛ ولأنه اشتهر بصفة الشجاعة وهي المتبادرة عند التشبيه به، وكذلك لا يطلق المسك على أسود اللون، لأن الوصف الذي اشتهر في المسك إنما هو طيب الرائحة لا سواد لونه.

وقد تكون العلاقة الكون والأول، فأما الكون فهو: عبارة عن تسمية الشيء باسم ما كان عليه كتسمية البالغين باليتامى في قوله تعالى ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء/ ٢] فإنهم لا يؤتون أموالهم إلا وهم بالغون، فتسميتهم يتامى مجاز، والعلاقة فيه تسمية الشيء باسم ما كان عليه.

(١) أبخر الفم: كريه رائحة الفم. (م).

وكإطلاق العبد على الحر في قوله ﷺ: «من أَعْتَقَ شِقْصًا[١] مِنْ عبْدِ قَومٍ عليهِ البَاقِي» فتسميته عبدًا من بعد العتق مجاز، والعلاقة فيه تسمية الشيء باسم ما كان عليه، لأنه كان قبل العتق عبدًا.

وأما الأول فهو تسمية الشيء بما يؤول إليه، أي بما يصير إليه يقينًا، كإطلاق اسم الميت على الحي في قوله تعالى ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر/ ٣٠] فأطلق اسم الميت عليه وعليهم وهم جميعًا أحياء في حال ذلك الإطلاق تجوزًا، والعلاقة فيه تسميتهم بما سيؤولون إليه يقينًا أو ظنًّا كما في إطلاق الخمر على العصير في نحو قوله تعالى حكاية عن أحد صاحبي السجن ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗا﴾ [يوسف/ ٣٦] والمعنى أعصر عصيرًا يؤول إلى الخمر، أي يصير كذلك في الظن، فإطلاق اسم الخمر على العصير مجاز علاقته تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه ظنًّا.

أما إذا كان محتملاً أن يؤول إليه وأن لا يؤول فلا يصح التجوز، فلا يطلق اسم الحر على العبد لاحتمال أنه يصير حرًّا، نعم إذا قويت الأسباب وتوفرت الدواعي المقتضية لحريته جاز إطلاق اسم الحر عليه تجوزًا، إذ في الظن أنه يصير كذلك، لكن هذا الإطلاق مشروط أن يكون من غير سيده، وعنده من يعلم حاله لأن صدوره من سيده يوجب عتقه، وعند الجاهل بحاله تخفى عليه علاقة

(١) شِقْصًا: نصيبًا. (م).

المجاز فيه، فيظنه حرًّا حقيقة، وشرط العلاقة الظهور كما مر آنفًا، فيكون إطلاق اسم الحر على العبد عند توفر الدواعي لعتقه مخصوصًا ببعض المواضع دون بعض. وقد تكون العلاقة السبب، والمراد به إطلاق اسم السبب على مسببه، كإطلاق اسم اليد على القدرة نحو للأمير يد، أي قدرة، فإطلاق اسم اليد على القدرة مجاز علاقته تسمية الشيء باسم سببه، فإن اليد سبب للقدرة، وإطلاق اسم المسبب على السبب كإطلاق اسم الموت على المرض الشديد، لأن المرض الشديد سبب للموت غالبًا.

وقد تكون العلاقة شرطًا والمراد به إطلاق اسم الشرط على المشروط أو العكس، سواء كان الشرط شرعيًّا كإطلاق اسم الإيمان على الصلاة في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة/ ١٤٣]، أي صلاتكم التي استقبلتم بها البيت المقدس، فإطلاق اسم الإيمان على الصلاة مجاز علاقته تسمية الشيء باسم شرطه؛ لأن الإيمان شرط لصحة الصلاة شرعًا أو عقليًّا كإطلاق اسم المتعلق على المتعلق به نحو: هذا خلق الله، والقرآن علم الله، أي هذا مخلوق الله والقرآن معلوم الله، فإطلاق اسم الخلق على المخلوق والعلم على المعلوم مجاز علاقته تسمية الشيء باسم متعلِّقة بالكسر، ووجه ذلك أن الخلق والعلم شرط عقلي لحصول المخلوق والمعلوم، ومنه أيضًا تسمية الفاعل بالمصدر، كقولنا: زيد عدل، أي عادل.

ومن تسمية الشرط باسم المشروط إطلاق اسم المتعلَّق به على المتعلِّق، كإطلاق اسم المفتون على الفتنة في قوله تعالى ﴿ بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ ﴾ [القلم/ ٦] أي الفتنة، فتسمية الفتنة بالمفتون مجاز علاقته تسمية الشيء باسم ما يتعلق به، ومنه إطلاق اسم الفاعل على المصدر من نحو قولنا: قم قائمًا، أي قيامًا، ومن الشرط العقلي تسمية الشيء باسم آلته كإطلاق اللسان على الذكر في قوله تعالى حكاية عن خليل الرحمن عليه السلام ﴿ وَٱجْعَل لِّى لِسَانَ صِدْقٍ فِى ٱلْآخِرِينَ ﴾ [الشعراء/ ٨٤] ووجه ذلك أن آلة الشيء شرط لوجوده، فالذكر لا يوجد إلا باللسان.

وقد تكون العلاقة تسمية الشيء باسم جزئه نحو: عندي ألف رأس من غنم، والمراد الرؤوس مع جثتها قائمة بتمام خلقها، ويشترط في هذا الجزء أن يكون له من بين سائر الأجزاء مزيد ارتباط بالكل، بحيث ينعدم الكل بانعدامه كالمثال الذي ذكرناه، أو بحيث يكون المعنى المقصود من الكل إنما يحصل به كإطلاق العين على الجاسوس، فإن المعنى المقصود منه إنما يوجد بالعين، وقد تكون العلاقة إطلاق اسم الكل على الجزء كإطلاق الأصابع على الأنامل، وهي جزؤها في قوله تعالى ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم ﴾ [البقرة/ ١٩] وهم إنما يجعلون أناملهم وهي أطراف الأصابع.

وقد تكون العلاقة الحلول والمراد به تسمية الشيء باسم محله، كقولك شربت قدحًا، والمراد شربت ماء ملأ قدحًا، فإطلاق اسم القدح على الماء الحال فيه مجاز علاقته تسمية الشيء باسم محله، أو تسمية الشيء باسم ما يجعل

فيه كإطلاق الرحمة على الجنة في قوله تعالى ﴿فَفِي رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [آل عمران/ ١٠٧] لأن الجنة مستقر الرحمة.

وقد تكون العلاقة الاستعداد، وعبر عنها بعضهم بتسمية ما بالفعل على ما بالقوة، كإطلاق اسم المسكر على الخمر في الدَّنّ، لأنها لم تكن في دنّها مسكرة، لكنها مستعدة لذلك، وهي في قوة ما يسكر بالفعل حال الشر، وأورد عليه أن هذه العلاقة يُغني عنها ما مر من تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه. وأجيب بأن الفرق بينهما أن النظر هنالك فيما سبق إلى مجرد الأول، وهنا إلى مجرد الاستعداد، وعلى هذا فالفرق بينهما اعتباري.

وقد تكون العلاقة المجاورة كإطلاق الرواية على مزودة الماء وإطلاق الجري للميزاب[١] من قولهم: جرى الميزاب.

وقول المصنف: (ونوعها ينقل لا الأفراد) يعني أن المعتبر في المجازات إنما هو نقل نوع العلاقة لا نقل أفراد المجازات، وبيان ذلك أنه إذا نقل عن العرب إطلاق الأسد مثلاً على الرجل الشجاع لأجل المشابهة بينهما، صح لنا أن نطلق اسم الشيء على ما يشابهه من سائر الأسماء، وكذلك سائر العلاقات، ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق.

---

(١) الميزاب: أنبوب يسيل به الماء من السطح ونحوه إلى الأرض. (م).

وأيضًا فقد أجمعوا على أن اختراع الاستمارات الغريبة التي لم تسمع بأعيانها عن أهل اللسان إنما هو من طرق البلاغة، هذا قول أكثر العلماء.

وقال عبد القاهر الجرجاني: إنه لا يستعمل من المجازات إلا ما قد استعملته العرب من ذلك، فهو يشترط نقل أفراد المجازات ولا يكتفي بنقل نوع العلاقة، وتمسك في ذلك بأنه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز إطلاق «نخلة» لطويل غير إنسان للمشابهة، و«شبكة» للصيد للمجاورة، و«أب» للابن للسببية، واللازم باطل بالاتفاق، وأيضًا فلو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لكان الوضع ابتداء فلا يكون عربيًا أو قياسًا في اللغة، واللغة لا تثبت بالقياس والترجيح كما سيأتي.

وأجيب عن الأول بأنا لا نسلم أن العلاقة بين الإنسان والنخلة مجرد الطول، بل مع الاستقامة والدقة ونحو ذلك مما يطول، وكذا القول في نحو الشبكة مع الصيد والأب مع الابن، فيمكن أن نقول: إن نفس المجاورة ونفس السببية لا يكفيان علاقة إلا مع نوع يسوغ إطلاق اسم أحدهما على الآخر كما في الميزاب مع الماء، فإنه جمع مع المجاورة نوع تشبيه، لأن المجرى قد يرى كالجاري، ومثله شط الماء مع النهر، والقمر مع السحاب.

سلمنا أن العلاقة بين النخلة والإنسان مجرد الطول، وأن نفس المجاورة والسببية هما العلاقة، فنقول: إن العلاقة مقتضية للصحة، والتخلف عن

المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص، فإن عدم المانع ليس جزءًا من المقتضي.

وأجيب عن الثاني بأن القياس في اللغة ليس بممنوع أصلاً، بل يثبت فيها فيما علم ثبوته بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ونحو ذلك، وكذلك المجاز يثبت باستقراء العلاقة المصححة له.

واعلم أنه إذا كانت علاقة المجاز المشابهة كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع، فالمجاز يسمى استعارة مأخوذة من استعار الشيء إذا أخذه عارية، فكان اسم الأسد استعير للرجل الشجاع فسمي به، وللاستعارة أنواع محل ذكرها علم البيان، إذ لا تعلق للأحكام الشرعية بأنواع الاستعارة، وإنما يتعلق بعضها بأصل المجاز، فلذا يبحث عنه في هذا الفن وإن كانت العلاقة غير المشابهة من نحو السببية والشرطية والكون والأول إلى غير ذلك، فالمجاز يسمى مرسلاً سمي بذلك لعدم تقييده بعلامة واحدة، إذ المرسل في اللغة المطلق، وهذا معنى قول المصنف: (وسمه استعارة..) إلخ أي سم المجاز استعارة إن شبه المستعار له بغيره، ويسمى مرسلاً إن كان العلاقة غير التشبيه.

ثم إنه أخذ في بيان قرينه المجاز، فقال:

[بيان قرينة المجاز]

قرينـــــةُ المجـــازِ أو حـــاليّةْ عقـــليَّـةٌ حســـيَّةٌّ عـــاديَّةْ

اعلم أن شرط المجاز قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي كما مر، وليست هي جزء من مفهوم المجاز كما ذهب إليه البيانيون، لكنها شرط لصحة المجاز كما عليه أئمة الأصول، وهي إما عقلية كما في قوله تعالى ﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ ﴾ [الإسراء/ ٦٤] فإن العقل يمنع من حمل هذا الأمر على حقيقته، ويصرفه إلى بيان الإقدار له والتهديد، فإن الحكيم تعالى لا يأمر بالفساد.

وإما حسية نسبة لها إلى الحس، وهي إما لفظية نحو: رأيت أسدًا يرمي، فإن يرمى قرينة لفظية صارفة للفظ الأسد عن معناه الحقيقي، لأن الرمي لا يصدر من الحيوان المخصوص الذي وضع له اسم الأسد، وإما غير لفظية نحو: لا آكل من هذه النخلة، فإن الحس الذي هو اللمس مثلاً يمنع من أكل أصل النخلة، ويصرف هذا اللفظ إلى ثمرها.

وإما عادية، ومثل له بعضهم بيمين الفور، وهي ما إذا حلف رجل على امرأته وقد أرادات الخروج، فقال: إن خرجت فأنت طالق، قال ذلك البعض: إن هذا اليمين يحمل على الفور لاقتضاء العادة ذلك، فلا تطلق إن خرجت بعد

ذلك الوقت عنده، ومثَّل علماء البيان لهذا المقام بقولهم: هزم الأمير الجند، إذ العادة قاضية بأن الأمير لا يباشر القتال بنفسه لكن مع أنصاره وأعوانه.

وإما حالية وهي أن يكون حال المتكلم مقتضيًا لصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه كما في قول المسلم أشابني الدهر وغيَّرهم صروف الأيام، ونحو ذلك، فإن حال المسلم: يقضي بصرف هذا اللفظ عن حقيقته؛ إذ اعتقاده يوجب أن فاعل ذلك هو الله تعالى، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في ذكر الخلاف في وقوع المجاز وصحته، فقال:

[الكلام في وقوع المجاز ومنعه]

وَهْوَ على الصَّحيحِ واقعٌ وفي ... آيِ الكتابِ منهُ ما لا يختفِي
وإن نَفَى وُقوعَه ومنعَهْ ... قومٌ فإنَّ منعَهُم لنْ نسمَعَهْ

اعلم أن الصحيح الذي عليه جمهور العلماء أن المجاز واقع في اللغة العربية وفي القرآن العظيم، وقد نفى وقوعه في اللغة العربية الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وأبو علي الفارسي، قالا: وما يُظن مجازًا نحو: رأيت أسدًا يرمي، فهو حقيقة، قال أبو الحسين وهذا باطل لأنا كما نعلم باضطرار أنهم يستعملون لفظ الحمار للبليد، ولفظ الأسد للرجل الشجاع، نعلم ضرورة أنهم قصدوا التجوز

والتشبيه[1]، وأن استحقاق البليد للفظ الحمار ليس كاستحقاق البهيمة، ولذلك سبق إلى الأفهام من قول القائل: رأيت الحمار البهيمة دون البليد.

قال: وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة حقيقة فإنه لو صح ذلك لم يقدح في تسمية أهل اللغة للاسم بانفراده مجازًا على ما حكينا عنهم، أي لأن الخلاف يكون بيننا وبينهم لفظيًّا، لأنه يرجع إلى نفس التسمية خاصة. قال صاحب المنهاج: لكن ما زعموه باطل لأن الوصف بالحقيقة والمجاز إنما يجري على الألفاظ فقط، لأنها هي المستعملة دون القرائن، والقرائن لا تختص بالألفاظ، إذ قد تكون شاهد حال وغير ذلك مما ليس من فعل المتكلم.

ومنعت الظاهرية وقوع المجاز في القرآن لوجهين:

أحدهما: أنهم قالوا يقبح وقوعه في القرآن لأنه كذب، بدليل أنه يصح نفي مثبته فيصدق النفي، ألا ترى أنه يصدق قولك لمن قال: إن زيدًا حمار أنه ليس بحمار، فلو كانت الجملة الأولى صادقة لم يصدق نفيها.

وثانيهما: أنهم قالوا لو وقع المجاز في القرآن، لزم أن يوصف الباري سبحانه بأنه متجوز.

(١) في الأصل: (والتنبيه)، وصوابه ما أُثبت. (م).

وأجيب عن الوجه الأول بأن المجاز يمتاز عن الكذب بالقرينة المنصوبة على المعنى المراد منه والكذب لا قرينة معه، فالمجاز صدق لا قبح فيه، وإنما يكذب نفي المثبتة حيث توجه النفي والإثبات إلى معنى واحد، والنفي في هذه الصورة لم يتوجه إلى المثبت بل إلى غيره فهو صدق، فالمنفي هو غير المعنى الذي أثبته في المجاز.

وأجيب عن الوجه الثاني بأن أسماء الله تعالى متوقفة على الإذن السمعي؛ لأنه يوهم أنه يتهاون بفعل قبيح أو صغير كما في الشاهد، إذا قلنا: فلان يتجوز في الأمور، وما أوهم الخطأ امتنع إطلاقه على الله حقيقة كان أم مجازًا.

وأيضًا فنحن نقطع أن المجاز وقع في القرآن وذلك نحو قوله تعالى ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف / ٨٢] والمراد أهلها وقوله تعالى ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف / ٧٧] وليس للجدار إرادة، لكن شبهت حالته بحالة من يفعل الشيء عن إرادة، وقوله تعالى حكاية عن قول فرعون ﴿يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا ﴾ [غافر / ٣٦] وليس هامان هو الباني حقيقة لكن بأمره يكون البناء، وقوله تعالى ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ ﴾ [الإسراء/ ٢٤]، وليس للذل جناح لكن شبه الولد بطائر له جناحان: جناح ذل وجناح تعزز، فأمر بخفض جناح الذل لهما، ومما روي أن رجلاً من منكري المجاز في اللغة اعترض أبا تمام لما قال

في شعره:

لاَ تَسْــقِني مَاءَ الكآبَةِ إنّني صَبٌّ قَدْ استعذَبتُ مَاءَ بُكَائِي

قال له المعترض: فأعطني في هذا الكوز ماء من ماء كآبتك العذب. قال أبو تمام: خذ هذا المقراض واقصص لي ريشتين من جناح الذل. تنبيهًا للمعترض على أنه إذا حسن في القرآن ففي الشعر أولى.

وأيضًا فلا يخلو منكر المجاز في القرآن من أحد أمرين: إما أن يقول: إن هذه الألفاظ التي وقعت مجازًا في القرآن هي حقيقة في اللغة العربية، فيجاب بما مر عن أبي الحسين من أن العرب لا يستعملون مثل هذه الألفاظ في مثل تلك المعاني إلا على جهة التجوز والتوسع في الاستعمال مع نصب القرينة على المراد، وليس هو كاستعمالهم الحقيقة في موضوعها، وإما أن يقول: إن هذه الألفاظ في هذه المعاني حقيقة شرعية. فيجاب بأنه لو كانت حقيقة شرعية لسبق إلى أذهان أهل الشرع معانيها المذكورة كما سبق إلى أذهانهم من لفظ الصلاة والصيام والزكاة والحج معانيها الشرعية، والحال أن هذه الألفاظ التي وقعت في القرآن لا يُدرك فهمها إلا بالقرينة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان علامات المجاز، فقال:

[بيان علامات المجاز التي يُعرف بها]

يُعرَفُ بالنقلِ وأن لا يطَّرِدْ وفهمُهُ بعدُ القرينةِ يردْ
فمَا إلى الذهنِ من المعنى سبَق فَهْوَ حقيقةٌ به اللفظُ أحقّ
وبالتزامِ قيده للفصْلِ بعكسِهَا مثل جناحِ الذلِّ
وبتوقفٍ على سوَاهُ لكونِهِ في لفظه ضاهاهُ
مثالُهُ تسميةُ الجزاءِ بالمكرِ والجهادِ باعتداءِ

للمجاز علامات يعرف بها:

أحدها: نقل أئمة اللغة له بأن يقولوا: إن لفظ الأسد مثلاً، مجاز في الرجل الشجاع، وإن الخمر مجاز في العصير، وإن العين مجاز في الجاسوس ونحو ذلك.

وثانيها: عدم الاطراد اعلم أن من حق الحقيقة الاطراد، أي إذا وضع لفظ لشيء من الأشياء فحق ذلك اللفظ أن يطرد في جميع أفراد ذلك الشيء كالإنسَان، فإنه حقيقة في بني آدم وهو مطرد في جميع أفرادهم، بمعنى أنه يصح إطلاقه على كل فرد من أفراد هذا الجنس ونحو ذلك.

وأما المجاز فلا يصح اطراده في كل ما وجدت فيه تلك الصفة التي تجوز باللفظ لأجلها، ألا ترى أن الأسد لما كان موضوعًا للسبع الشجاع وكان إطلاقه على الشجاع من غير هذا الجنس مجازًا لم يطرد، بل صح وصف الرجل الشجاع بأنه أسد ولا يصح وصف كل ما تشجع من الحيوان بأنه أسد، فلا يوصف الهر إذا تشجع بأنه أسد، ولا غيره من الحيوانات، وكذلك يوصف الرجل الطويل بأنه نخلة، ولا يوصف كل طويل بذلك، وكذلك لا يصح أن يقال: وأسأل البساط، والمراد أهله، هذا حاصل ما في المنهاج وغيره من كتب الأصول.

وذكر بعضهم أن عدم الاطراد في المجاز يكون تارة واجبًا، أي لا يصح اطراده أصلاً نحو ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ [يوسف/٨٢] فلا يصح أن يقال: واسأل البساط، ويكون تارة جائزًا، أي يصح اطراده، لكن لا يجب ذلك فيه لثبوت التعبير عن أفراد المجاز باللفظ الحقيقي بخلاف الحقيقة، فإنها يجب اطرادها عنده لاحتياج المتكلم إليها، إذ لا خلف عنها، وجميع ذلك مشكل، أما ما ذكره صاحب المنهاج وغيره فإشكاله متوجه من قبل اعتبار نوع العلاقة لا شخصها، وصاحب المنهاج وغيره يرون اعتبار نوع العلاقة وعدم صحة اطراد المجاز مبني على اعتبار شخص العلاقة لا نوعها، وأما ما ذكره ذلك البعض فإنه مشكل من حيث إن الكلام في جواز الاطراد لا في وجوبه.

وأيضًا فإن النحاة قد ذكروا ما يدل على صحة نحو: اسأل البساط، فقد ذكر ابن مالك في تسهيله أنه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في

إعرابه، وقسم ذلك إلى قياسي وغير قياسي، وذكر أن ضابط ذلك أنه إن امتنع استقلال المضاف إليه بالحكم، فهو قياسي نحو ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف/ ٨٢] ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة/ ٩٣]. إذ القرية لا تسأل والعجل لا يشرب، وإن لم يمتنع ذلك فهو سماعي، انتهى، وهو مصرح بجواز ما منعه الأصوليون، وحاصل المقام أن عدم الاطراد في المجاز مبني على اشتراط نقل أفراد المجازات واعتبار شخص العلاقة لا نوعها، والصحيح ما قدمت لك من اعتبار نوع العلاقة فقط، فلا يكون عدم الاطراد على هذا علامة للمجاز، وقد جريت بذكره في النظم مجرى جمهور الأصوليين، والصواب عدم ذكره، والله أعلم.

وثالثها: أن فهم المعنى من المجاز إنما يحصل بعد الوقوف على القرينة، فإذا قال القائل: رأيت أسدًا تبادر إلى الذهن أن المراد الحيوان المخصوص، فإذا قال: رأيت أسدًا على فرس، علمنا أن المراد به الرجل الشجاع، فما سبق إلى الذهن من معنى اللفظ فهو حقيقة اللفظ، فالتبادر علامة للحقيقة وعدم التبادر علامة للمجاز.

ورابعها: أن المجاز يلتزم تقييده للفرق بينه وبين الحقيقة، مثل جناح الذل أي لين الجانب، ونار الحرب أي شدتها، بعكس الحقيقة، فإن الحقيقة لا يلتزم تقييدها وإن كانت مشتركة مثلاً كعين جارية.

وحاصل ما في المقام أن الفرق بين المجاز والحقيقة المشتركة، هو التزام التقييد بالقرينة في المجاز وعدم التزامه في الحقيقة المشتركة.

وخامسها: أن بعض المجاز يتوقف صحة إطلاقه على ذكر الحقيقة، لكون لفظ المجاز مضاهيًا للفظ الحقيقة، فأطلق عليه لتلك المشابهة، وهذا يسمى بالمشاكلة، وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقًا، نحو: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/ ٥٤] أي مكروا فجازاهم الله على مكرهم، ونحو ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ [البقرة/ ١٩٤] أي فجاهدوه، فإطلاق المكر على المجازاة وإطلاق الاعتداء على الجهاد مجاز لوقوع المجازاة في صحبة المكر، والجهاد في صحبة الاعتداء، وأما تقديرًا نحو قوله تعالى ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف/ ٩٩] فالمعنى والله أعلم، أفأمنوا حين مكروا مكر الله، أي مجازاته على مكرهم فعبر عن المجازاة على المكر بالمكر لوقوعه في صحبته تقديرًا، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في تقسيم المجاز إلى لغوي وغيره، فقال:

[بيان انقسام المجاز إلى لغوي وشرعي وعرفي]

يكونُ في استعمَالِهِ شَرعيّا ولُغَويًّا وأتى عُرْفِيّا

من ثَمَّ قالَ بعضُهم وَهَبْتُكَا تُجزي لدَى التزويجِ عَنْ أنكحْتُكَا

ينقسم المجاز إلى: شرعي: كالصلاة في الدعاء والصيام في مطلق الإمساك والحج في نفس القصد، فإن هذه الألفاظ قد نقلها الشرع عن معناها اللغوي، وصارت حقيقة شرعية في الأشياء التي سماها بها الشرع، فهي في مسمياتها الأصلية مجاز شرعي.

وإلى لغوي: كإطلاق الصلاة والصيام والحج على العبادات المخصوصة، فإن مسميات هذه الألفاظ في اللغة هي غير هذه العبادات، فإطلاقها على هذه العبادات مجاز لغوي، وإن صارت حقيقة شرعية فهذه الأسماء ونحوها تكون حقيقة لغوية في معناها اللغوي وحقيقة شرعية في معناها الشرعي، ومجازًا شرعيًّا في موضوعها اللغوي، ومجازًا لغويًّا في مسماها الشرعي.

وإلى مجاز عرفي: كإطلاق الدابة على كل ما يدب من ذوات الأربع وغيرها، فإن العرف خصص اسم الدابة بذوات الأربع، فإطلاقه عليها وعلى غيرها استعمال له في غير ما وضع له عرفًا وهكذا في جميع ما نقله العرف إلى شيء مخصوص، ثم استعمل في غير ذلك الشيء لعلاقة.

وإنما صح لنا هذا التقسيم في المجاز بناء على أن المعتبر في المجاز نوع العلاقة لا شخصها، ومن هاهنا قال بعض أصحابنا وهو موسى بن علي في رجل أنكح رجلاً امرأة، فقال: اشهدوا أن فلانًا أدى إلى فلانة كذا وكذا، وعلى ظهره كذا وكذا، وقد أعطيناه فلانة أو قد وهبنا له فلانة اسم المرأة، قال أبو موسى: هو جائز.

وقال أبو عبد الله محمد بن محبوب رضي الله عنه: إن قال المزوِّج: قد زوجتك أو أملكتك أو أخطبتك أو أنكحتك، فكل ذلك جائز، وقال أبو المؤثر: أما قوله: أنكحت أو أملكت فثابت، وأما قوله: أخطبت فإن جاز بها لم أفرق بينهما، وإن لم يكن جاز بها فأحب إلى أن يجدد النكاح.

فهذا أبو علي موسى بن علي رضي الله عنه أجاز في التزويج: أعطيناه فلانة، ووهبنا له فلانة. وأبو عبد الله أجاز في التزويج: أملكتك وأخطبتك، وأجاز أبو المؤثر في التزويج: أملكتك، وتوقف في: أخطبتك، وجميع هذه الألفاظ مجاز عن لفظ أنكحتك، وذلك أن لفظ الهبة والعطية والتمليك إنما وضعت لملك الرقبة ووضع النكاح لملك المتعة، وملك الرقبة سبب لملك المتعة، ولما كان ملك الرقبة متعذرًا في الحرة صرفت هذه الألفاظ إلى ملك المتعة، فهي من إطلاق اسم السبب على المسبَّب.

وأما أخطبتك فموضوع للكلام المقدم على التزويج، المؤذن بإجابة ولي المرأة للزوج، يقال: خطبت فلانة من فلان فأخطبنيها، فهو سبب أيضًا للتزويج، وإطلاقه على النكاح من إطلاق السبب على المسبَّب، لكن السببية هنا أضعف منها في الألفاظ الأول، فلهذا توقف فيه أبو المؤثر - رحمه الله - ولم يتوقف في: أملكتك لما تقدم، وعلى هذا المذهب الحنفية، وذهب بعض أصحابنا والشافعية إلى منع التجوز في عقد النكاح. قال في «الضياء»: ومن وهب ابنته أو ابنة عمه أو من يلي نكاحه لرجل وَقَبِل الرجل المرأة ودخل بها، فليس هذا بنكاح، ولو شهد

الشهود على الهبة فالزوج لا يوهب ويفرق بينهما، ولا تحل له أبدًا، ولها صداق نسائها إذا دخل بها، وإنما كانت الهبة للنبي ﷺ خالصة.

وحاصل المقام أن مانع التجوز في عقد النكاح من أصحابنا وغيرهم لم يمنعوا التجوز رأسًا، لكن منعوه في التزويج لشيئين:

أحدهما: قوله تعالى في امرأة وهبت نفسها للنبي ﷺ ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب/ ٥٠] ووجه استدلالهم من هذه الآية أن الهبة جعلها ربنا تعالى خالصة لنبيه –عليه الصلاة والسلام– ومنعها من سائر المؤمنين.

وثانيهما: أن النكاح عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الإحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر، ووجوب النفقة والمهر، وحرمة المصاهرة وجريان التوارث، ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئًا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما.

وأجيب عن الأول بأن خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول – عليه الصلاة والسلام – في غاية البعد، فالمراد إما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلاة والسلام، أو المراد لا تحل أزواج النبي عليه الصلاة والسلام لأحد غيره كما قال تعالى ﴿وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب/ ٦].

وأجيب عن الثاني بأنا لا نسلم أن شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها، وإنما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضًا عن الملك وكون الطلاق بيده لأن مزيل الملك ليس إلا المالك، وإذا صح النكاح بلفظين لا يدلان على المِلْك لغة، وهما أنكحتك وزوجتك فلأن يصح بما يدل عليه أولى، فإن قيل: فينبغي أن لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك، أجيب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد، فلا يضر عدم دلالتهما على الملك، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم المجاز، فقال:

[حكم المجاز]

وحكمُهُ إثبَاتُ مَا قد قُصِدَا ... به عمومًا أو خصوصًا وَرَدا
وصـحَّ نفيُهُ وجـازَ أخذُنَا ... بـه إذَا الأخـذُ به تعيَّنَا
وإن تكُـنْ قد أمكنَتْ حقيقتُهْ ... لأنه مسـلوكـةٌ طـريقَتُهْ
وإنَّـهُ أولى مِن الإضمَـارِ ... والنقلِ في مقـامِ الاعتبَارِ

للمجاز أحكام منها ثبوت الحكم الذي قصد به من التجوز، سواء كان ذلك الحكم خاصًّا نحو رأيت أسدًا يرمي، أو عامًّا نحو لا أدخل دار فلان حيث يتناول داره بالملك وبالإجارة وبالعارية.

اعلم أن بعض الشافعية ذهبوا إلى أن المجاز لا عموم له لأنه ضروري كالمقتضى، والضرروي لا عموم له؛ لأن ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها، والضرورة تندفع بلا عموم.

وذهبت الحنفية إلى ثبوت العموم للمجاز كالحقيقة، وعلى ذلك أصحابنا - رحمهم الله تعالى - واستدلوا عليه بوجوه:

منها أن الصيغ المقترنة بأدلة العموم تفيد العموم مطلقًا حقيقة كانت أو مجازًا. ومنها: أن المجاز أحد نوعي الكلام، فكان مثل النوع الآخر في إفادة العموم والخصوص.

ومنها: أن عموم اللفظ ليس إلا لما يلحق به من دليل العموم، لا لكونه حقيقة وإلا لكان كل حقيقة عامًّا، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

وأجابوا عن احتجاج بعض الشافعية بأن المجاز ضروري كالمقتضى بما حاصله أنه إن أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقًا لتأدية المعنى إلا بالتجوز إليه، فممنوع لجواز أن يترك الحقيقة مع القدرة عليها، ويعدل إلى المجاز لأغراض بينت في فن البلاغة، لا لضرورة ألجأته إلى ذلك، ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقين: أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء، وفي المجاز اعتبار لطيف لم يكن في الحقيقة، فيكون ذلك داعيًا إلى

اختيار التعبير به، ولأن المجاز واقع في كلام الله تعالى على الصحيح، والعجز عليه تعالى عن التعبير بالحقيقة وعن غيرها محال.

وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع، بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم إلغاء الكلام، فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم، فإنه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم، فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على المجاز يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم، واحتمله اللفظ بحسب القرينة إن عامًّا فعام، وأن خاصًّا فخاص، بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ، فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات العموم، الذي هو من صفات اللفظ مطلقًا، ومن أحكام المجاز أيضًا صحة نفي المعنى الحقيقي عنه، فيصح أن يقال للجد: ليس بأب، أي في الحقيقة، لكنه أب مجازًا، وكذا يصح أن يقال للشجاع: ليس بأسد، باعتبار أنه ليس هو من أفراد جنس الحيوان المسمى بذلك.

اعلم أنهم قالوا: إن صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل، وفي نفس الأمر عن المعنى المستعمل فيه، علامة كون اللفظ مجازًا، وعدم صحته علامة كونه حقيقة. وقيدوا بنفس الأمر لأن النفي ربما يصح لغة، واللفظ حقيقة، كما إذا أردت المبالغة في ذم زيد مثلاً فتقول ليس زيد بإنسان، واستشكل ما قالوه هنا بما إذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه، فإنه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص، وأجيب عن هذا الاستشكال بأن

الخاص من حيث هو خاص مقيد ومعناه الحقيقي مطلق، ولا امتناع في سلب المطلق عن المقيد بمعنى أنه ليس عين المقيد.

ومن أحكام المجاز أيضًا أنه يجوز التمسك به، ويصح الأخذ بمدلوله بل يجب ذلك إذا قامت القرينة على إرادته، وإن كانت الحقيقة في اللفظ ممكنة، أي إذا دلت القرينة على أن المراد من هذا اللفظ معناه المجازي وجب التمسك به في ذلك المعنى، وإن كان المعنى الحقيقي ممكنًا في ذلك اللفظ لأن القرينة هي التي صرفت اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي.

وأيضًا فإن المجاز أحد طريقي تأدية المعنى كالحقيقة، وهو طريق مسلوك والتعبير به كثير، فإذا قام الدليل على أنه المراد من اللفظ فلا معنى للعدول عنه إلى غيره، وإن كان غيره هو الأصل ولا خلاف في هذا المعنى بين الأصوليين، كما أنه لا خلاف بينهم في رد اللفظ إلى معناه الحقيقي عند عدم الدليل الصارف له عن ذلك، لكن الخلاف فيما إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، فذهب أبو حنيفة إلى أنه يحمل على الحقيقة لأنها الأصل والأصل لا يترك إلا لضرورة أي لضرورة، تلجئ السامع إلى تركه، بحيث لم يجد سبيلاً إلى الأخذ به.

قلنا يكفي في العدول عن الأصل دليل يترجح معه الظن بأن المراد غيره، كما كان ذلك في كثير من الأدلة الظنية، وذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن إلى أنه يحمل على المجاز، لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة الحقيقة

المهجورة، وقال البدر الشماخي - رحمه الله تعالى: إنه لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة، لأن كل واحد منهما له مرجح، ومراده بالقرينة هاهنا القرينة التي تتعذر معها إرادة الحقيقة رأسًا، فأما إذا لم تكن تلك القرينة مانعة لإرادة الحقيقة أصلاً وإنما كانت مرجحة للمجاز فقط، فمذهبه التوقف عن ترجيح واحد منهما على الآخر. وأقول إن رجحانية المجاز بالقرينة الدالة على إرادته ولو لم تكن مانعة من إرادة الحقيقة ظاهر فإنه وإن كانت الحقيقة هي الأصل، فقد يترك الأصل بدليل، والله أعلم.

ومن أحكام المجاز أيضًا أنه يرجح على الإضمار وعلى النقل في مقام التعارض.

اعلم أنه إذا احتمل اللفظ الواحد أن يكون مجازًا، وأن يكون فيه إضمار، أي تقدير محذوف، فحمله على المجاز أولى، لأن المجاز أكثر استعمالاً في العربية، ولأنه لا يحتاج الكلام معه إلى تقدير، والإضمار لا يصح الكلام معه إلا بتقدير، وكذا إذا احتمل اللفظ الواحد أن يكون مجازًا، وأن يكون منقولاً فحمله على المجاز أولى، لأن النقل لا يحصل إلا إذا اتفق أرباب اللسان على تغيير الوضع، واصطلحوا على استعمال ذلك اللفظ في معنى آخر، وهذا عسير، ومن ها هنا منع النقل من منع كما تقدم ذكره، أما المجاز فإن القرينة كافية فيه، وحصول العلاقة مصححة لاستعماله هذا، وقيل الإضمار أولى من المجاز، لأن قرينته متصلة، وصحح البدر الشماخي وغيره تساوي المجاز والإضمار، أي فلا يرجح أحدهما على الآخر لاحتياج كل واحد منهما للقرينة.

وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا قال السيد لعبده: يا ولدي، فمن حمله على المجاز أوجب العتق، حيث أطلق اسم الملزوم الذي هو الولد على اللازم الذي هو الحر، فإن الحرية لازمة لبنوة المالك، فكأنما قال له: يا حر، ومن حمله على الإضمار ولم يوجب العتق، لأن المعنى معه يا من هو كولدي.

وإذا احتمل اللفظ أن يكون من باب الإضمار، وأن يكون منقولاً فحمله على الإضمار أولى لأنه أكثر استعمالاً من النقل، وأيسر وجودًا، ولأنه سالم من نسخ المعنى الأصلي بخلاف النقل، وقيل إن حمله على النقل أولى لأنه لا يحتاج إلى قرينة بخلاف الإضمار، والأول أكثر وأصح، وإذا احتمل اللفظ أن يكون منقولاً وأن يكون مشتركًا فحمله على النقل أولى، لأنه لا يحتاج إلى قرينة لتعيين معناه بخلاف الاشتراك، فإنه لا يتعين المعنى المراد منه إلا بقرينة تدفع مزاحمة الغير، فالنقل أولى من الاشتراك، والإضمار أولى من النقل، والمجاز أولى من الإضمار، وقد تقدم بيان رجحانية المجاز على الاشتراك عند الكلام على حكم الحقيقة.

وهذه الأربعة أعنى المجاز والإضمار والنقل والاشتراك، هي التي يقع باحتمالها في اللفظ التعارض بين معانيه، وقد بينت لك وجه الترجيح فيها، قيل: وقد يحتمل اللفظ مع هذه الاحتمالات الأربعة احتمالاً خامسًا وهو التخصيص، وحكمه أنه يرجح على جميعها، فإذا احتمل الكلام التخصيص والمجازية

فالتخصيص أولى، والصحيح أنه نوع من المجاز؛ لأنه قصر اللفظ عن جميع مدلولاته إلى بعض أفراده، وهو خلاف الوضع الأصلي كما تقدم، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الحكمة في استعمال المجاز، فقال:

[بيان الداعي لاستعمال المجاز]

والدَّاعي لاستعمَالِه بلاغتُهْ ونوعُهُ البديعُ واستقامتُهْ
تلطُّفٌ زيادةُ البيانِ وحسنُ الاختراعِ للمعَاني
من ذلك: التعظيمُ والتحقيرُ وإن تشَا: الترغيبُ والتنفيرُ

اعلم أنه لما كانت الحقيقة هي الأصل والمجاز خلفًا عنها كانت أولى بالاستعمال من المجاز، ولم يصح العدول عنها إلا لداع يرجح التعبير بالمجاز، وذلك الداعي هو الحكمة التي لأجلها وقع التجوز، وهي أمور كثيرة:

منها أن المجاز أبلغ من الحقيقة، أي أكثر بلاغة في الوصف وأوجز لفظًا في العبارة، فإن قولك: رأيت أسدًا يرمي، أبلغ وصفًا من قولك: رأيت رجلاً يرمي، وأوجز لفظًا من قولك: رأيت رجلاً بالغا في الشجاعة مبلغ الأسد.

ومنها أن المجاز يتوصل به إلى المحسنات البديعية من نحو السجع والمطابقة والمجانسة.

أما السجع فنحو أن تقول: لقيت أسدًا شاكي السلاح فتعاطينا الرماح.

وأما المطابقة وهي: الجمع بين شيئين متضادين نحو ﴿فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا﴾ [التوبة/ ٨٢].

وأما المجانسة وهي: تشابه الكلمتين في اللفظ مع اختلاف المعنى فكقول الشاعر:

أَرَى قــدَمي أراقَ دَمِي إلى حتْفِي سَــعَى قَدَمي

وجميع أنواع البديع إنما تتيسر غالبًا بالمجاز دون الحقيقة، وهذا معنى قول المصنف: (ونوعه البديع واستقامته) فالهاء من استقامته عائدة إلى نوعه البديع، إذ المعنى أن الداعي إلى استعمال المجاز بلاغته وحصول نوعه البديع في الكلام، واستقامة هذا النوع به غالبًا.

ومنها أن المجاز يحصل به التلطف في الكلام بخلاف الحقيقة، وذلك نحو استعارة بحر من المسك موجُهُ الذهب، لفحم فيه جمر موقد، فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق إلى إدراك معناه، فيوجب سرعة التفهم بخلاف قولك: فحم عليه جمر.

ومنها أن التعبير بالمجاز يكون فيه زيادة بيان عن التعبير بالحقيقة، فإن قولك: رأيت أسدًا أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك: رأيت شجاعًا؛

لأن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم، وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم، فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة، واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة.

وأيضًا فمطابقة اللفظ لتأدية تمام المراد إنما يحصل بالمجاز دون الحقيقة، لأن الألفاظ الحقيقية متساوية في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه، وإنما يمكن بالدلالات العقلية والألفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء، فإذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ليتيسر ذلك.

ومنها أن المجاز يتيسر به اختراع المعاني اللطيفة والنكت البديعة الظريفة، فمن ذلك التعظيم كاستعارة أبي سعيد لرجل عالم، فإنه يدل على كثرة علمه فيحصل تعظيمه بذلك.

ومن ذلك أيضًا التحقير كاستعارة الهمج وهو صغار الذباب للجهال من الناس.

ومن ذلك أيضًا ترغيب السامع كاستعارة ماء الحياة لشيء من المشروبات، ومن ذلك أيضًا تنفير السامع كاستعارة السم لشيء من المطعومات.

وهذه الأشياء التي ذكرها المصنف منها ما يكون راجعًا إلى اللفظ كالتجنيس ونحوه، ومنها ما يكون راجعًا إلى المعنى كالتعظيم وما بعده.

وبقي من دواعي استعمال المجاز أشياء لم يذكرها المصنف، منها أن

الحقيقة قد تكون وحشية تمجها الأسماع كالخَنْفَقيق[1]، فيعدل عنها إلى المجاز لعذوبته فيعبر عنها بلفظ الداهية.

ومنها أن التلفظ بالحقيقة قد يكون مستسمجًا يكرهه السامع فيعدل عنها إلى المجاز لنزاهته، وذلك نحو قوله تعالى ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة/ ٢٣٦] فإن في قوله تعالى ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ نزاهة لم تكن في قول القائل: ما لم تولجوا الذكر في الفرج.

ومنها غير ما ذكرناه أيضًا وبما ذكرناه كفاية، والله أعلم.

ذكر الحروف وانقسام الحروف إلى حقيقة ومجاز

والمراد بها الحروف المعنوية.

اعلم أنه قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف، وذكرها الحنفية في كتبهم عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها، وكثيرًا ما يسمى الجميع حروفًا تغليبًا أو تشبيهًا للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال، والأول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقًا للحروف على مطلق الكلمة.

وللمجَـــازِ وسـواهُ تنقسِمْ   تلك الحروفُ مِثْلَ سائرِ الكَلِمْ

(١) الخَنْفَقيق: الداهية. (م).

أي تنقسم الحروف المعنوية إلى مجاز وإلى حقيقة كانقسام سائر الكلم العربية إلى ذلك، أي فكما أن الألفاظ العربية غير الحروف تكون تارة في استعمالها حقيقة وأخرى مجازًا، فكذلك الحروف المعنوية لأنها نوع منها، وحكمها حكمها.

أما حروف المباني فإنها لا تنقسم إلى ذلك لأنها أجزاء كلمة كحروف زيد لا نوع من الكلم كحروف المعاني، ومثال ذلك أن الواو مثلاً حقيقة في مطلق الجمع مجاز في الحال، والفاء حقيقة في التعقيب مجاز في التراخي وفي مطلق الجمع، وثم «حقيقة» في التراخي مجاز في التعقيب وفي مطلق الجمع أيضًا، وهكذا.

وحاصل المقام أن المجاز الإفرادي ثابت في الحروف المعنوية وفي المشتقات أيضًا بطريق الأصالة عند الأصوليين، وهو فيهما بطريق التبعية عند البيانيين، فإن التجوز فيما ذكر عندهم إنما هو تبعية التجوز في المصدر والمتعلق، ومنع الرازي المجاز الإفرادي في الحرف، فقال: لا يكون فيه مجاز أفراد لا بالذات ولا بالتبع، لأنه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره، فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو حقيقة، أو إلى ما لا ينبغي ضمه إليه فمجاز تركيب.

قال النقشواني: من أين أنه مجاز تركيب؟ بل ذلك الضم قرينة مجاز الإفراد نحو قوله تعالى ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه/ ٧١] أي عليها، ومنع الرازي أيضًا الفعل والمشتق كاسم الفاعل، فقال: لا يكون فيهما مجاز إلا بالتبع للمصدر الذي هو أصلهما، فإن كان المصدر حقيقة فلا مجاز فيهما، وهو موافق للبيانيين في ذلك، لكن اعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن

المستقبل نحو ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف/ ٤٤] أي ينادي، والعكس نحو ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ [البقرة/ ١٠٢] أي تلته من غير تجوز في أصلهما، وبأن الاسم المشتق قد يراد به الماضي والمستقبل من غير تجوز في أصله أيضًا. قال المحلي: وكان الإمام – يعني الرازي – فيما قاله نظر إلى الحدث مجردًا عن الزمان، والله اعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أحكام تلك الحروف المشار إليها، فقال:

حروف العطف

[وحكم الواو العاطفة]

الواوُ قُلْ لمطلقِ الجمعِ بلا ... مَعِيَّةٍ ودونَ ترتيبٍ تَلاَ
فيحنثُ الفاعلُ ما قد حلفَا ... عليهِ إن كانَ بوَاوٍ عَطَفَا
إن أخَّرَ المعطوفَ أو قدمَهُ ... أو قرَنَ الفعلينِ فليعلمَهُ
وتُستَعَارُ الواوُ للحالِ كما ... في أعتقْ فلانًا وعليَّ مَا نَمَا
فإنَّه يلزمُهُ إن أعتقَهْ ... جميعُ مَا كَانَ عليْهِ أنفقَهْ

الواو حقيقة في مطلق الجمع أي جمع الأمرين فصاعدًا، وتشريكهما في الشيء، كان ذلك الشيء ثبوتًا نحو: قام زيد وقعد عمرو، أو حكمًا نحو قام: زيد

وعمرو، أو ذاتًا نحو قام وقعد عمرو، فالواو في جميع هذه الأمثلة إنما هي لمطلق الجمع بين معطوفيها وتشريكهما في ذلك الشيء من غير دلالة على معية أو ترتيب، بل إذا أريد واحد من المعية والترتيب جيء له بقرينة تدل عليه، وعند الإطلاق فلا تفيد إلا مطلق الجمع على حسب ما مر. هذا قول الجمهور.

وقيل: إنها تفيد المعية أيضًا، ونقل هذا القول عن مالك، ومعنى المعية هي مقارنة المتعاطفين وجودًا في الزمان.

وقيل: إنها تفيد الترتيب أيضًا، ونقل هذا القول عن الشافعي.

ونسب إلى أبي حنيفة، ومعنى الترتيب هو تأخر المعطوف عن المعطوف عليه في الزمان.

قال الإزميري: ولهذا قالوا الترتيب واجب في حق أعضاء الوضوء لاقتضاء الواو في آية الوضوء الترتيب. قال: والمشهور أنهم استدلوا على وجوب الترتيب بالفاء المذكورة فيها.

وأجاب عن استدلالهم بذلك أيضًا بأن الواو لمطلق الجمع بلا دلالة على الترتيب، والفاء دخل على الجملة التي لا ترتيب بين أجزائها، فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام إلى الصلاة، ونحن نقول به وكلامنا في ترتيب الأجزاء، ولا دليل عليه.

والحجة للجمهور على ذلك أمور: منها ما ذكره الرضي من أنه يحتمل أن يكون الفعل من نحو قولك: جاء زيد وعمرو حصل من كليهما في زمان واحد، وأن يكون حصل من زيد أولاً ومن عمرو ثانيًا، وأن يكون حصل من عمرو أولاً ومن زيد ثانيًا. فهذه احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها.

ومنها النقل عن أئمة اللغة، حتى ذكر عن أبي علي دعوى الإجماع على ذلك، قيل: وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعًا من كتابه.

ومنها الاستقراء، فإنا نجد الواو مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب ولا المقارنة، والأصل في الإطلاق الحقيقة وذلك مثل: تشارك زيد وعمرو، واختصم بكر وخالد، والمال بين زيد وعمرو، وجاءني زيد وعمرو قبله أو بعده، وأمثالهما.

ومنها أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الاسمين المتحدين، فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على المقارنة والترتيب بالإجماع، فكذا جاءني رجل وامرأة، وكذا الواو بين الأسماء المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل: مسلمون، فكذا بين الأسماء المختلفة نحو: جاءني زيد وعمرو وبكر، والمراد بالاتحاد هاهنا هو الاتحاد الظاهري.

فإذا ظهر لك مما ذكرناه أن الواو العاطفة لمطلق الجمع من غير معية ولا ترتيب فاعلم أنه إذا حلف حالف بأنه لا يأكل التمر والزبيب مثلاً فأكلهما كان

حانثًا في يمينه، سواء أكلهما معًا في حال واحد أو أكل التمر أولاً والزبيب ثانيًا، على الترتيب مع مهلة أو مع عدمها، أو أكل الزبيب أولاً والتمر ثانيًا، ففي كل هذه الأحوال يكون حانثًا إلا إذا قيد بمعية أو ترتيب، كأن يقول: لا آكل التمر والزبيب معه أو بعده أو قبله، فإنه لا يحنث إلا إذا فعل ما حلف عليه من ذلك.

وكذلك لا يحنث أيضًا إذا أكل التمر دون الزبيب أو الزبيب دون التمر، لأنه إنما حلف على أن لا يشركهما في الأكل، فإذا لم يشركهما في الأكل فلا حنث عليه.

وكذلك لا يحنث أيضًا إذا قال لزوجته: إن قام زيد وقعد عمرو فأنت طالق، فقام زيد ولم يقعد عمرو، أو قعد عمرو ولم يقم زيد فلا تطلق زوجته بذلك؛ لأنه إنما علق طلاقها بثبوت القيام من زيد والقعود من عمرو، فإن ثبتا وقع الطلاق سواء قام زيد قبل قعود عمرو أو قعد عمرو قبل قيام زيد، أو كان ذلك منهما في حال واحد.

وكذلك لا يحنث أيضًا إن قال لها: إن قام وقعد زيد فأنت طالق، فقام زيد ولم يقعد أو قعد ولم يقم، فإنها لا تطلق إلا إذا ثبت من زيد قيام وقعود بعد الحلف، سواء قدم القيام على القعود أو القعود على القيام، فإن فعلهما معًا طلقت، والله أعلم.

وتستعار الواو للحال لأن الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وصاحبها من محتملات ذلك الجمع.

اعلم أن الأصل أن الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالاً لتعلقها بالجملة الأولى معنى، والتعلق المعنوي يغني عن الرابط كما في: اضرب زيدًا راكبًا، إلا أنها لما كانت لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وصاحبها من محتملات ذلك الجمع المطلق جاز استعارتها لمعنى الحال، فاستعاروها له عند الاحتياج إلى ذلك، وذلك نحو قول القائل لصاحبه: اعتق غلامك فلانًا وعليَّ قيمته، فإنه يلزم القائل قيمة الغلام إن أعتقه سيده لأجل قوله ذلك، لأن الواو في قوله: وعليَّ قيمته للحال، إذ لا وجه للعطف ها هنا، لأن الجملة الأولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية، وبينهما كمال الانقطاع، والأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط، فمعنى قولك: أعتق فلانًا وعليَّ قيمته، أعتقه حال كوني ضامنًا لقيمته.

قال الإزميري: واختلفت مسائلهم يعني الحنفية على هذا الأصل، أي كون الواو للعطف تارة وللحال أخرى استعارة على أربعة أقسام: قسم يكون الواو فيه للحال لا غير اتفاقًا أي من أبي حنيفة وصاحبيه، وقسم يحتمل الأمرين بالاتفاق، وقسم يكون للعطف لا غير بالاتفاق، وقسم مختلف فيه بين أبي حنيفة وصاحبيه، فعند أبي حنيفة ليست هي للحال، وعندهما هي فيه للحال.

قال: أما الأول فنحو: أدِّ إليَّ ألفًا وأنت حر. قال: فإنه لا ينعتق ما لم يؤدِّ الألف، لأن جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبرًا وطلبًا، وقد عدم هنا لأن الجملة الأولى طلبية، والثانية خبرية، فامتنع العطف فيجعل الواو للحال فرارًا من الإلغاء، وإذا جعلت الواو للحال والأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالأداء تعلق الطلاق بالدخول في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، فصار كأنه قال: إذا أديت إلي ألفًا فأنت حر.

وأما الثاني فكقول من قال لامرأته: أنت طالق وأنت تُصلِّين أو أنت مصلية، فإنهم قالوا: إنه لعطف الجملة، فيقع الطلاق في الحال، لأن كل واحدة من الجملتين كلام تام بنفسه. والعمل بالحقيقة ممكن، فيكون للعطف، وحينئذ يتقيد الطلاق بالصلاة، لكن يحتمل أن تكون الواو للحال، لأن الصلاة تصلح أن تكون شرطًا للطلاق، فإذا نوي الحال صحت نيته ديانة، وصار كأنه قال: أنت طالق في حال صلاتك، ولكن لا يصدق قضاء، لأنه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه.

وأما الثالث فكقول الرجل لآخر: خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البَزّ[1]، فإنهم قالوا إن هذه الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال، لأن العمل لا يكون إلا بعد الأخذ، فلا يمكن أن يتقيد الأخذ به، فلا يصير العمل شرطًا بل يصير مشورة، والمضاربة تبقى عامة.

(١) البَزّ: نوع من الثياب. (م).

وأما الرابع فمثل قول المرأة: طلقني ولك ألف درهم، فإنهم اختلفوا فيه فحمله أبو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى إذا طلقها وجب الألف، وحمله أبو حنيفة على عطف الجملة. انتهى المراد من كلام الإزميري مع اختصار وبعض تصرف.

وجميع هذه الأقسام الأربعة التي ذكرها في هذا الباب غير خارجة عن الصواب ولا منافية لقواعد الأصحاب، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم الفاء، فقال:

[حكم الفاء]

والفَاءُ للتعقيبِ فالحَنْثُ انتفَى إن فصَلَتْ أو قــدَّمتْ ما عَطَفَا
أو قُــرِنَا وقد أتتْ للعــلةِ واســتعلمتْ في غيرِ ذا لنُكْتَةِ

الفاء حقيقة للتعقيب وهو عبارة عن كون وجود معطوفها بعد وجود ما عطفت عليه بعدية زمانية بغير مهلة، سواء كانت للعطف أو لربط جملة الجواب بالشرط، وتكون تلك البعدية في كل شيء بحسبه، فيقال: تزوج فلان فولد له، إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل، وإن كانت مدة طويلة، ويقال: دخلت البصرة فبغداد، إذا لم يُقم في البصرة ولا بين البلدين.

ثم العاطفة إن عطفت مفردًا على مفرد تفيد أن ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب إليه حاصلة له بعد ملابسة المعطوف عليه بلا مهلة، فمعنى قولك: قام زيد فعمرو، حصل قيام عمرو عقيب قيام زيد بلا فصل، وإن دخل على الصفات المتتالية والموصوف واحد، فالترتيب ليس في ملابسها لمدلول عاملها، كما كان في نحو قولك: قام زيد فعمرو، وإنما هو في مصادر تلك الصفات، وذلك نحو قولك: جاءني زيدٌ الآكل فالشارب فالنائم، أي الذي يأكل فيشرب فينام وإن لم يكن الموصوف واحدًا، فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد، وذلك نحو قولهم في صلاة الجماعة: يقدم الأقرأ فالأفقة فالأقدم هجرة فالأسنُّ، وإن عطفت جملة على جملة أفادت كون مضمون الجملة التي بعدها عقيب مضمون الجملة التي قبلها بلا فصل، وذلك نحو: قام زيد فقعد عمرو، وقد تفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلامًا مرتبًا في الذكر على ما قبلها، كقوله تعالى ﴿ قِيلَ ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ ﴾ [الزمر/ ٧٢] وهذا يسمى الترتيب الذكري، ومن هذا القبيل عطف المفصل على المجمل.

فإذا عرفت أن الفاء للتعقيب وظهر لك معنى التعقيب ما هو، فاعلم أنه لا حنث على من حلف على زوجته مثلاً، فقال لها: إن كلمت زيدًا فعمرًا فأنت طالق - مثلاً - إذا كلمت زيدًا - ثم فصلت بزمان طويل ثم كلمت بعد ذلك عمرًا، فلا تطلق عليه بذلك، لعدم التعقيب في فعلها، وهو إنما حلف على

التعقيب، وكذلك إن كلمت عمرًا قبل زيد أو كلمتهما معًا بكلام واحد في حال واحد فلا تطلق منه زوجته في جميع ذلك لعدم التعقيب في الصور كلها. وهذا معنى قول المصنف: (فالحنث انتفى إن فصلت أو قدمت ما عطفا أو قرنا) أي لا حنث عليه إن حلف عليها أن تفعل شيئين معطوف أحدهما على الآخر بالفاء، ففصلت هي بين المتعاطفين بمهلة أو قدمت المعطوف على المعطوف عليه أو قرنهما معًا، وإنما يكون الحنث فيما لو فعلت المعطوف عليه أولاً والمعطوف ثانيًا من غير مهلة وتراخ، وكذلك لا حنث عليه أيضًا إن فعلت واحدًا من المتعاطفين دون الآخر، لأن الحلف إنما وقع على فعلهما معًا متعاقبين، وقد عرفت مما مر أن تعقيب كل شيء إنما يكون بحسبه فلا يسمى الفصل بما لا بد منه في أحد المتعاطفين مهلة، فمدة الحمل بين التزويج والولادة لا تخل بالتعقيب، إذ لا بد للولادة منها، ومدة المسير من البصرة إلى بغداد لا تخل بالتعقيب أيضًا، إذ لا يحصل دخول بغداد بعد دخول البصرة إلا بالمسير إليها.

وقد تكون الفاء للتعليل فتدخل تارة على حكم العلة نحو: دخل الشتاء فتأهب، وتخص فيه باسم السببية فيقال لها: فاء السببية، وتدخل تارة على نفس العلة إذا دامت تلك العلة كما يقال لمن هو في قيد ظالم: أبشر فقد أتاك الغوث، فإن الغوث بعد ابتداء الإبشار باق وهو علة للإبشار، وتسمى في هذه المواضع فاء التعليل، وهي في الحالين غير خارجة عن حكم التعقيب، خلافًا لمن زعم أن فاء السببية لا تستلزم التعقيب مستدلاًّ بصحة قولك: إن يُسلم فهو يدخل الجنة، ومعلوم ما بينهما من المهلة.

وأجيب بأن الفاء في ذلك بمعنى ثم مجازًا كما في قوله تعالى ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ﴾ [المؤمنون/ ١٤].

وقد فرعت الحنفية على كل واحد من فاء السببية وفاء التعليل فروعًا، فمن تفريعهم على فاء السببية قول القائل: فهو حر في جواب من قال: بعت منك هذا العبد بكذا، قالوا: هو قبول للبيع وإعتاق للعبد؛ لأنه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الإيجاب، وهي للترتيب، ولا يترتب العتق على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول، فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف ما إذا قال: هو حر، بلا فاء أو: وهو حر، بالواو، فإن قوله بذلك لا يوجب قبولاً للبيع لعدم ما يفيد التعقيب. ومن ذلك أيضًا ما قالوه فيمن قال لخياط: انظر إلى هذا الثوب، أيكفيني قميصًا؟ فنظر فقال: نعم. فقال: فاقطعه، فقطعه فإذا هو لا يكفيه، قالوا إن الخياط يضمن ما نقص، لأن الفاء للتعقيب، فبذكره يتبين أنه شارط للكفاية في القطع لأنه أمره بقطع مرتب على الكفاية، فصار كأنه قال: إن كفاني قميصًا فاقطعه، والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده، فإذا لم يكفه كان القطع بغير إذنه، فيكون ضامنًا بخلاف ما لو قال: اقطعه، فقطعه وهو لا يكفيه، فإنه لا يضمن.

ومن تفريعهم على فاء التعليل ما قالوه فيمن قال لعبده: أدِّ إليَّ ألفًا فأنت حر، إنه يعتق حالاً، وتقديره عندهم: أدِّ إليَّ ألفًا لأنك حر. ومن ذلك أيضًا ما قالوه فيمن قال لحربي: انزل فأنت آمن، إنه آمن نزل أو لم ينزل، وتقديره

عندهم: انزل لأنك آمن، وهي تفريعات مطابقة للحق وموافقة للصدق، وقواعد الأصحاب شاهدة لها بذلك، والله أعلم.

وقد تخرج الفاء عن حقيقتها التي هي التعقيب فتستعمل مجازًا بمعنى الواو في نحو: جاء زيد فعمرو قبله، أي وجاء عمرو قبله، وبمعنى «ثم» كما في قوله تعالى ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ﴾ [المؤمنون/ ١٤] لأن بين خلق هذه الأشياء مدة من الزمان.

ومن التفريع عليها وهي بمعنى الواو قول القائل لفلان: عليَّ درهم فدرهم، قال بعض الحنفية: يلزمه درهمان؛ لأن الفاء للترتيب، ولا يمكن رعايته بين العينين، بل بين الفعلين، والدراهم في الذمة في حكم العين، فلا يتصور فيها الترتيب، فتجعل الفاء مجازًا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف. وقال الشافعي في هذه الصورة: يلزمه درهم واحد لأن الحقيقة قد تعذرت لا محالة، فيحمل على جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ؛ لتأكيد مضمون الجملة الأولى، كأنه قال: فهو درهم، والقول الأول من القولين هو الأصح؛ لأن الظاهر من كلام المُقِرِّ، ولأنه مجاز وفي قول الشافعي إضمار، والمجاز أولى من الإضمار على حسب ما مر في محله، والله أعلم.

ومن التفريع على مجيئها بمعنى «ثم» مجازًا قول القائل لزوجته: إن دخلت دار زيد فدار عمرو بعد شهر أو يوم فأنت طالق، فإنها لا تطلق إذا دخلتهما على التعقيب، وإنما تطلق إذا دخلت الدارين على الترتيب الذي حده لها، لأن الفاء في كلامه بمعنى «ثم» لقرينة قوله: بعد شهر أو نحو ذلك، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم ثم فقال:

[حكم ثُمَّ]

وثُـــــمَّ للمهـــــلَةِ والترتيبِ فالحِنْثُ لا يكـــــونُ بالتعقيبِ
ولا بتقـــــــديمٍ ولا قِــــرَانِ واستُعْمِلتْ في غيرِ ذي المعَـاني

اعلم أن «ثُمَّ» حقيقة في المهلة والترتيب المعبر عنهما بالتراخي، والمراد بالمهلة بفتح الميم التأني حتى يكون بين المتعاطفين مدة من الزمان لا تَعلُّق به لأحدهما، والمراد بالترتيب هو كون الثاني واقعًا بعد الأول، فإذا عرفت هذا فاعلم أنه لا حنث على من حلف أن لا يأكل تمرًا ثم خبزًا فأكلهما متعاقبين بلا مهلة بينهما، وكذلك إن أكل الخبز قبل التمر لعدم الترتيب هنالك، وكذلك إن أكلهما معًا في حال واحد فلا حنث عليه في جميع هذه الصور، وهو معنى قول المصنف: (فالحنث لا يكون بالتعقيب ولا بتقديم ولا قِران) أي لا يحنث الحالف أن لا يفعل كذا ثم كذا بما إذا فعلهما متعاقبين، ولا بما إذا قدم الثاني منهما، ولا

بما إذا قرن بينهما في الفعل، وإنما يحنث بما إذا فعلهما على التراخي مقدمًا الأول ثم الثاني على الترتيب.

فقول القائل: وقفتُ هذه الضيعة على أولادي ثم على أولاد أولادي بطنًا بعد بطن، إنما يكون الإيقاف على الترتيب فيكون أولاً لأولاده، فإذا انقرضوا يكون لأولاد أولاده وهكذا، والمهلة هاهنا إنما هي بين كون المال لأولاده من أول الأمر وبين كونه لأولاد أولاده وهكذا فإن بين الكونين زمانًا، وقد يقال إن المهلة ها هنا متعذرة لأن الزمان الذي بين الكونين إنما هو كمدة الحمل في قولك: تزوج زيد فَوُلِدَ له، فـ (ثُمَّ) في المسألة بمعنى الفاء مجازًا، لكن لا بد من رعاية الترتيب فيها خلافًا لما قاله بعض قومنا من أنها هنالك بمعنى الواو.

قال المخالف: إن قول القائل بطنًا بعد بطن بمعنى ما تناسلوا، أي للتعميم.
قلنا: مسلم ذلك لكن التعميم على الترتيب فيعم البطن الأول مادام لهم ثم البطن الثاني وهكذا، وثمرة الخلاف هل لأولاد أولاده نصيب في ذلك المال مع وجود أولاده؟ فالمخالف يقول: لهم ذلك، ونحن نقول: لا، وعليه كثير من قومنا.

وكذلك إن قال لزوجته: إن أكلت تمرًا ثم خبزًا ثم لحمًا فأكلت الجميع على الترتيب من غير مهلة بين الأكلين، أو قرنت الجميع في الأكل، أو قدمت المؤخر من ذلك، أو أكلت شيئًا دون شيء، فإنها لا تطلق في جميع ذلك ما لم ينو الطلاق بذلك، وإنما تطلق بما إذا أكلت الأول ثم الثاني ثم الثالث على التراخي كما هو ظاهر الأثر، وبه أفتى القطب متعنا الله بحياته.

فلا عبرة بخلاف من نازعنا في ذلك، وإن كان غير خارج عن محل الاجتهاد، ولكن الصحيح في باب الحكم هو ما قدمته لك جريًا على حقيقة، «ثم» إذ لا سبيل إلى العدول عن الحقيقة إذا أمكنت إلا بقرينة تدل على أن المراد غيرها كما مر تحقيقه، وتستعمل «ثم» مجازًا بمعنى الفاء كما في قول الشاعر:

كَهَزِّ الرُّدَيْنِيِّ(١) تَحْتَ العَجَاجِ(٢) جَرَى في الأَنَابِيبِ ثم اضْطَربْ

إذ المعنى: فاضطرب، إذ ليس بين الجري في الأنابيب وبين اضطرب الرمح مهلة، وتستعمل أيضًا بمعنى الواو مجازًا كما في قوله تعالى ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر/ ٦] والجَعْلُ قبل خلقنا. وكما في قوله ﷺ: «مَنْ حَلَفَ عَلى يمِيْنٍ ورَأَى غيرَهَا خيرًا منْهَا فليُكَفِّر عن يمِينِه، ثم ليأتِ بالذي هُوَ خيرٌ» وإنما حملناه على ذلك عملاً بالرواية الأخرى: «فليَأْتِ بالذِي هُوَ خُيرٌ ثم ليُكَفِّر عن يمينِهِ» فإن ثم في هذه الرواية على حقيقتها، إذ الكفارة واجبة بعد الحنث إجماعًا، وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الأولى؛ لأنها غير مشهورة، وقد أشكل على بعض النحاة وجه مجيء «ثم» بمعنى الفاء، فأنكر إفادتها المهلة لذلك، وأشكل على بعضهم وجه مجيئها بمعنى الواو، فأنكر إفادتها الترتيب لذلك، والحق أن مجيئها للتراخي هو حقيقة وضعها، وإن مجيئها لغير ذلك مجاز، والله أعلم.

(١) الرُّدَينيّ: الرمح، نسبة إلى رُدَينة، وهي امرأة كانت تقوِّم الرماح. (م).
(٢) العَجَاج: الغبار. (م).

ثم إنه أخذ في بيان حكم «بل» فقال:

[حكم بـل]

و «بَلْ» للإعـــراضِ عنِ المعطُوفِ   عليْهِ مَــــعْ تَدَارُكِ المخوفِ
فيثبتُ الأخـــــيرُ إن قالَ عليّ   فلـــسٌ بل اثنانِ لذيَّاكَ الفُتَيّ
وتثبتُ الثلاثُ إن طلقَهَا   واحـــدةً بل اثنتـــين عقـــهَا

اعلم أن لفظ «بل» موضوع للإعراض عن المعطوف عليه مع تدارك الحكم، وثبوته للمعطوف سواء كان في حيز الإثبات كـ: قام زيد بل عمرو، واضرب زيدًا بل عمرًا، أو في حيز النفي كما جاء زيد بل عمرو، ولا تضرب زيدًا بل عمرًا، فالمعطوف عليه في هذه الأمثلة ونحوها إنما هو في حكم المسكوت عنه، بمعنى أنه لم يتعرض له بإثبات ولا بنفي، وهذا معنى الإضراب وإن فسره قوم بغير ذلك.

وإذا وقع قبل «بل» لا، كان نصًّا في نفي الأول، كـ: جاء زيد لا بل عمرو، ثم إن هذا الإضراب إنما يكون فيما يحتمل الرجوع عنه كالإخبار وبعض الإنشاءات اللغوية، ولا يكون في الإنشاءات الشرعية؛ لأنه لا يصح الرجوع عنها بعد ثبوتها، فقول القائل لزوجته أنت طالق واحدة بل اثنتين يثبت به ثلاث طلقات؛ لأن قوله: أنت طالق واحدة، إنشاء شرعي لا يمكن الرجوع عنه، فهي

تطليقة واحدة، وقوله: بل اثنتين، تطليقتان أخريان، فيصير الجميع ثلاثًا، وعليه ما في الأثر، فإن قال: أنت طالق غدًا لا بل اليوم، فهي تطليقتان، بخلاف ما إذا قال: عليّ لفلان درهم بل درهمان، فإنه إنما يجب عليه درهمان فقط؛ لأن المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما أقربه أولاً، لا بنفي أصله، كيف وأصله داخل في الثاني، ومثاله قولهم: سني ستون بل سبعون، فإن الستين داخله في عدد السبعين، وهو إخبار يحتمل الرجوع عنه.

وخالف زفر من قومنا في المسألة، فأوجب عليه ثلاثة دراهم؛ لأن «بل» للإعراض عن الأول وإبطاله، لكنه لا يملك إبطاله فيلزمه ثلاثة، وكلامه مبني على قاعدة شهيرة بين الأصحاب، وهي قولهم: لا إنكار بعد إقرار، وما قدمت ذكره مبني على العرف والعادة، ولكل واحد منهما وجه في الحق، والله أعلم.

ثم إن ما ذكرته من حكم «بل» إنما هو مختص بها فيما إذا عطفت مفردًا على مفرد، أما إذا وقع بعدها جملة فهي إما للإبطال لما وليته، نحو ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [المؤمنون/ ٧٠] بل جاءهم بالحق، فالجائي بالحق لا جنون به أو للانتقال من غرض إلى آخر نحو ﴿وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ. بَلْ قُلُوبُهُمْ فِى غَمْرَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾ [المؤمنون/ ٦٢، ٦٣] فما قبل «بل» فيه على حاله، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم «لكن» مخففة النون، فقال:

[حكم لكن]

«لكنْ» لاســــتدرَاكِ ما تُوهِّمَا   مِن الخطَــــابِ نفيُهُ مُلتَزَمَا
وإنْ أَتَتْ ما بينَ جمــــلتَيْنِ   فواجِبٌ تغــــايُرُ اللفْظَيْنِ
أو مَعْنَيَيْهِما كسَارَ عمرُو   لكن أبوه حاضــــرٌ وبكــــرُ
واسْتُؤنِفَتْ في نحوِ لا أجيزُ ذَا   لكنْ أجـــيزُهُ بألفٍ مِن كَذَا

اعلم أن لفظ «لكن» موضوع للاستدراك أي التدارك وهو رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق، مثل: ما جاءني زيد لكن عمرو، إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضًا لمخالطة وملازمة بينهما، فتفيد إثبات ما بعدها، فإن وقع بعدها مفرد وجب أن يكون ما قبلها منفيًّا يحصل منه توهم نفي المستدرك كما في المثال السابق، فقول المصنف: (لاستدراك ما توهما من الخطاب نفيه) معناه أن «لكن» لتدارك ما توهم السامع نفيه من الخطاب السابق.

وفي قوله: (ملتزمًا) إشارة إلى أن ذلك التوهم إنما ينشأ عن ملازمة عادية ومخالطة عرفية بين متعاطفي «لكن» وتقع بين الجملتين فيجب مغايرة ما بعدها لما قبلها، إما لفظًا نحو: جاء زيد لكن عمرو لم يجئ، أو معنى نحو: سافر زيد لكن عمرو حاضر، ليحصل معنى الاستدراك.

ثم إن الاستدراك إنما يستفاد من «لكن» بشرط اتساق الكلام، أي انتظامه بأن يصلح ما بعد «لكن» تداركًا لما قبلها، وذلك بأمرين:

الأول: أن يتحقق بين أجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف.

والثاني: أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما.

أما إذا فات أحد الأمرين فإنها تحمل هنالك على الاستئناف، وذلك كما في قول السيد لأمة تزوجت بغير إذنه: لا أجيز هذا النكاح لكن أجيزه بألف درهم، لأنه نفى إجازة النكاح عن أصله، فلا معنى لإثباته بألف أو بألفين، وإنما يكون متسقًا لو قال: لا أجيزه بألف لكن أجيزه بألفين، ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح، وهذا معنى قول المصنف: (واستؤنفت في نحو لا أجيز ذا..) إلى آخره، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم «أو» فقال:

[حكم أو]

و«أو» أَتَتْ لأحَدِ الشَّيئينِ … فصاعدًا كهذهِ أو تَيْنِ
فتُثمِرُ التخييرَ في الإنشاءِ … أو الإباحةَ علَى استوَاءِ
وتُنْتِجُ الشكَّ لدى الإخبَارِ … كجَاءَ زيدٌ أو أبو عمَّارِ

اعلم أن لفظ «أو» موضوع لأحد الشيئين فصاعدًا، بمعنى أنه إن وقع بين شيئين أو أشياء فهو دال بوضعه على ثبوت الحكم لأحد ذينك الشيئين أو تلك الأشياء، فقول القائل: أعتق هذه الأمة أو هاتين الأمتين، إنما يكون إيقاع العتق لأحد هذين الشيئين، إما الأمة المشار إليها أولاً: أو الأمتان المشار إليهما ثانيًا، فإن أوقع المأمور العتق على الأمة الأولى فليس له أن يوقعه على الأمتين الأخريين، وكذا العكس، فإذا عرفت هذا فاعلم أنه إن وقعت «أو» في الإنشاء يستفاد منها إما التخيير وإما لإباحة.

اعلم أن مثل قولنا: افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة لطلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما، ويسمى إباحة، نحو: جالس الفقهاء أو المحدِّثين، وتارة في طلبه مع امتناع الجمع، ويسمى تخييرًا كقوله: بع عبدي هذا أو ذاك.

وقد عرفت أن «أو» لأحد الشيئين فصاعدًا فثبوت الإباحة والتخيير إنما هو بحسب القرائن، ولذا قال المصنف: (فتثمر التخيير..) إلى آخره، ولم يقل: للتخيير مثلاً، وإنما تعرف الإباحة من التخيير بحال تدل على أحدهما.

ومن دلائل الإباحة أن يكون الكلام بعد سبق الحظر، نحو: لا أكلم أحدًا إلا فلانًا أو فلانًا، أو أن تعرف الصفة المرغوبة في كل واحد منهما، فكان له الخيار في الجمع بينهما كما في نحو: جالس الفقهاء أو المحدِّثين، أو يكون مقصوده إظهار السماحة كما في نحو: خذ من مالي هذا أو هذا.

قال الإزميري: ومن هنا قالوا فيمن حلف لا يكلم أحدًا إلا فلانًا أو فلانًا أن له أن يكلمهما جميعًا.

قال: وكذلك لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة، فليس بمول[1] أي من المستثنيتين، وإنما يكون موليًا ممن عداهما.

قال: ولو قال: قد برئ فلان من كل حق لي قِبَلَه إلا دراهم أو دنانير، أن له أن يدعي المالين جميعًا؛ لأن هذه مواضع إباحة، والإباحة من دلائل العموم، أما الأولى: فلأنه استثنى من الحظر، والاستثناء من الحظر إباحة، وأما الثانية: فلأن الإباحة إطلاق والإطلاق يرفع المانع، وذلك يوجب التوسعة والتعميم.

أقول وهذه التفريعات كلها صحيحة، والله أعلم.

وقد استدلوا على ثبوت التخيير بآية الكفارة، لأنها وإن كان لفظها خبرًا فهي إنشائية معنى، واستشكل استدلالهم بذلك لأن خصال الكفارة لا يمتنع الجمع بينها.

وأجيب بأن المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالأمر، ففي أمر الوجوب لا يكون الامتثال إلا بأحدهما، وليس جمع الجامع بينها من حيث الامتثال به، بل بالإباحة الأصلية، حتى لو لم تكن لم يجز، كما إذا قال: بع هذا العبد أو ذاك، وطلق هذه الزوجة أو تلك، وقد توجب «أو» المساواة في الحكم كما

(١) مول: أصلها مؤلٍ من الفعل آلى، أي أقسم أن يترك وطء زوجته مدة. (م).

في قول القائل: أنت طالق غدًا أو بعد غد، فإنهم قالوا فيه: إنها تطلق في الأقرب من ذلك، لأن معنى قوله: أنت طالق غدًا أو بعد غد، أنت طالق في غد أو في ما بعدها على سواء، والله أعلم.

وليس من التخيير «أو» التي في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة/ ٣٣] وإنما هي في الآية بمعنى «بل»، كذا قيل فهي عند هذا القائل كالتي في قوله تعالى ﴿فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗ﴾ [البقرة/ ٧٤] فيكون المعنى: بل يصلبوا إذا وقعت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم إذا أخذوا المال فقط، بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق.

وقال مالك: لما كانت «أو» في الإنشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق بقوله تعالى ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة/ ٣٣].

وأجيب بأنه تعالى ذكر الأجزية مقابلة لأنواع الجناية، والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينقص بانتقاصها، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾ [الشورى/ ٤٠] فلا يليق مقابلة أغلظ الجناية بأخف الجزاء ولا العكس، فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية، فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجناية

المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة، فالقتل جزاؤه القتل، والقتل والأخذ جزاؤه الصلب، والأخذ جزاؤه قطع اليد والرجل من خلاف، والتخويف جزاؤه النفي، على أنه ورد في الحديث مبينًا على هذا المثال. وذلك أنه روي عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي - عليه الصلاة والسلام - أنه وادَعَ[1] أبا بردة هلال بن عويمر الأسلمي، فجاء أناس يريدون الإسلام، فقطع عليهم أصحاب أبي بردة الطريق، فنزل جبريل عليه السلام على النبي - عليه الصلاة والسلام - بالحد فيهم: «أن من قتل وأخذ مالاً صُلب، ومن قتل، ولم يأخذ، قُتل، ومن أخذ مالاً ولم يقتل، قطعت يده ورجله من خِلاف». وفي رواية عن ابن عباس: «ومن أخاف الطريقَ ولم يقتل ولم يأخذ نُفي».

واستُشكل معنى هذا الحديث لأن فيه إقامة الحد على من قطع السبيل على من أراد الإسلام، والحد لا يقام على قاطع الطريق على حربي، وإرادة الإسلام ليس بإسلام.

وأجيب بأن معناه يريدون إحكام الإسلام، فإنهم أسلموا وهاجروا لتعلم أحكام الإسلام.

وإن وقعت «أو» في الخبر فتوجب الشك غالبًا كـ: جاء زيد أو عمرو، والتشكيك والإبهام والفرق بين الثلاثة أن الشك هو: إخبار المتكلم بأنه شاك في

(١) وادع: سَالمَ وهادَنَ. (م).

إسناد الحكم إلى أحد الشيئين فصاعدًا، والتشكيك هو أن يقصد المتكلم حصول الشك في ذهن السامع في إسناد الحكم لأحد الشيئين فصاعدًا، والمتكلم يعلم ذلك أو لا يعلمه، والإبهام هو أن يقصد المتكلم خفاء من أسند إليه الحكم على السامع لنكتة، كإظهار النَّصَفة في قوله تعالى ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ/ ٢٤].

فإذا عرفت هذه الفرق ظهر لك أن الشك والتشكيك والإبهام إنما هي من الأحوال العارضة على اللفظ باعتبار قصد المتكلم، ويفرق بينها بالقرائن، وقد قدمت لك أن «أو» موضوع لأحد الشيئين فصاعدًا، فهذه الأحوال إنما هي من ثمرات «أو» التي توجبها بحسب القرائن، وقال بعض: إنها موضوعة للشك، ورد بأن وضع الكلام للإفهام فلا يناسبه الشك والإبهام. قال صاحب «المرآة»: والظاهر أنه لا نزاع فيه لأنهم لم يريدوا إلا تبادر الذهن إليه عند الإطلاق، وما ذكروه من أن وضع الكلام للإفهام على تقدير تمامه إنما يدل على أن «أو» لم يوضع للتشكيك، وإلا فالشك أيضًا معنى يقصد إفهامه بأن يخبر المتكلم المخاطب بأنه شاك في تعيين أحد الأمرين، بخلاف الإنشاء، فإنه لا يحتمل الشك أو التشكيك، لأنه لإثبات الحكم ابتداء، ولهذا يوجب «أو» التخيير في الإنشاء، وقد يفيد الإباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام.

وتفيد «أو» العموم إذا استعلمت في سياق النفي، وما بمعناه كالنهي لفظًا أو معنى:

فالأول نحو: ما جاءني زيد أو عمرو، أي لا هذا ولا ذاك، ونحو قوله تعالى ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان/ ٢٤] أي لا هذا ولاذاك، فيمتثل بأن لا يطيعهما أصلاً، لا بأن يطيع واحدًا منهما فقط.

والثاني: هو أن تقع في اليمين المثبت نحو: إن فعلت هذا أو هذا، بمعنى لا أفعل شيئًا منهما، أو في الاستفهام الإنكاري نحو: أفعلت هذا أو هذا، بمعنى ما فعلت شيئًا منهما.

والسر في إفادة العموم ها هنا أنها لأحد الأمرين من غير تعيين، وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع، فقوله تعالى ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ معناه لا تطع أحدًا منهما، وهو نكرة في سياق النفي فيعم، وكذا: ما جاءني زيد أو عمرو، فإن معناه ما جاءني أحد منهما، بخلاف الواو، فإنها لنفي العموم، حتى إذا قال: لا أفعل هذا أو هذا، يحنث بفعل أحدهما، وإذا قال: هذا وهذا، يحنث بفعلهما لا بفعل أحدهما؛ لأن المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض إلا لقرينة حالية أو مقالية تمنع كلمة «أو» عن حملها على العموم وتدل على أنها لإيقاع أحد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول، والله أعلم.

ثم قال:

وقدْ أَتَتْ بمعْنَى «حتَّى» وَ «إِلى» ومعنَى «إلاَّ» أنْ مجازًا قُبِلاَ

قد تخرج «أو» عن كونها عاطفة فتستعمل بين الفعلين مجازًا استعاريًّا بمعنى «حتى» أو بمعنى «إلى» أو بمعنى «إلا أنْ» للمناسبة بين «أو» وبين هذه الحروف، لأن «أو» لأحد الشيئين فصاعدًا كما مر، وتعيين كل واحد من الشيئين باعتبار التخيير قاطع لاحتمال الآخر، كما أن في الوصول إلى الغاية في حتى وإلى قاطع للفعل الممتد إلى الغاية، وكما أن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل الثاني، فعنده ينقطع امتداده في صورة الاستثناء، ومحل مجيء «أو» بمعنى هذه الأحرف إنما هو فيما إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك وإنما وقع قبلها فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان، ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد «أو» والمانع من كونها للعطف إما لفظي أو معنوي، فالمانع اللفظي نحو قوله تعالى ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ﴾ [آل عمران/ ١٢٨] على أحد الأقاويل في تفسير الآية، أي ليس لك في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذبهم، فإن عطف الفعل على الاسم غير جائز، والنهي عن الدعاء عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية، وأما المانع المعنوي فنحو قولك: لغريمك لألزمنك أو تعطيني حقي، فإن المقصود وهو كون اللزوم لأجل الإعطاء لا يحصل مع العطف، فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية أو الاستثناء، لأن تناول أحد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه، ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الأوقات، فوجب إضمار «أن» إما لحرف الجر أو ليكون المستثنى مصدرًا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الأوقات المشمولة لصدره، ومنه قول امرئ القيس:

بَكَى صاحِبِي لمَّا رَأى الدَّربَ دونَهُ وَأَيْقَنَ أَنَّا لاحِقُـونَ بقَيصَرَا
فقـلتُ له لا تبـكِ عينُكَ إنَّمـا نحاولُ مُلكًا أو نَمُوتَ فَـنُعْذَرَا

وقول آخر

لَأَسْتَسْهِلَنَّ الصَّعْبَ أَوْ أُدْرِكَ المُنَى فمَا انقَادَتِ الآمَالُ إلا لصَابِرِ

فـ «أو» في هذه الأمثلة كلها يحتمل أن تكون بمعنى «حتى» وأن تكون بمعنى «إلى» وأن تكون بمعنى «إلا» أن، وقد يترجح تأويلها بمعنى «حتى» في بعض المواضع كما في الآية، وقد يترجح تأويلها بمعنى «إلى» في مواضع أخر كما في البيت الأخير، وقد يكون فيها الأمران على سواء كما في بيت امرئ القيس، وقد يترجح تأويلها بمعنى «إلا أن»، كما في: لألزمنك أو تعطيني حقي، وجميع ذلك إنما هو بمناسبات يدل عليها المقام وقرائن يقتضيها الحال، وقد تكون «أو» بمعنى «بل» كما تقدم ذكره آنفًا في بيان قوله تعالى ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ﴾ [المائدة/ ٣٣] ومنه قوله تعالى ﴿فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗ﴾ [البقرة/ ٧٤] لكن حمل «أو» في الآيتين على معنى «بل» إنما هو على مذهب الكوفيين الذين لم يشترطوا في مجيئها لذلك شيئًا، أما سيبويه فقد اشترط في مجيئها لذلك أمرين:

أحدهما أن يتقدمها نفي أو نهي.

وثانيهما: إعادة العامل نحو ما قام زيدًا وما قام عمرو، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أحكام حروف الجر فقال:

حروف الجـر

وجه تسميتها بذلك هو أنها تجر معنى الفعل وشبهه إلى ما يليها، أو أنها تعمل عمل الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وحروف النصب لعمل الجزم والنصب، فقال:

[حروف الجر – وحكم الباء]

البَـــاءُ للإلصَاقِ تدخُلُ المحلّ فلا تحيـطُ بالـــذي فيهِ دَخَلْ

من حروف الجر الباء، وهي موضوعة للإلصاق الذي هو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله إليه، وهو على نوعين:

حقيقي إن كان مفضيًا إلى نفس المجرور كـ: أمسكت بزيد، إذا قبضت على شيء من جسمه أو ثوبه الذي على بدنه.

ومجازي إن أفضى إلى ما يقرب من المجرور كـ: مررت بزيد.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أن الباء قد تدخل على الآلة نحو: مسحت الحائط بيدي، فتكون لاستيعاب المحل لا الآلة.

وقد تدخل على المحل كما في قولك: مسحت يدي بالحائط، فتكون لاستيعاب الآلة لا المحل، ومنه قوله تعالى ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[المائدة/ ٦] فلا يجب استيعاب الرأس بالمسح في الوضوء عند جمهورنا وعند الحنفية لهذه الآية.

وذهب الشافعي إلى أن المفروض فيه أقل ما يطلق عليه المسح ولو شعرة لإطلاق قوله تعالى ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾، والمطلق يسقط بأدنى ما يصدق عليه اسمه، ورد بأنه لو كان كذلك لفعله عليه الصلاة والسلام ولو مرة في العمر لإسقاط الواجب، لكنه لم يمسح ما دون الناصية قطعًا، وليس في الشرع واجب أو جائز لم يبينه الشارع بفعل أو بتعليم، بل الذي فعله ﷺ دائمًا مسح ربع الرأس مرة، واستيعابه أخرى كذا قيل.

وأيضًا لا يمكن المسح على شعرة إلا بالزيادة عليها، وما لا يمكن الواجب إلا به فهو واجب، فالزيادة واجبة، وذهب مالك إلى أن المفروض في مسح الرأس الاستيعاب، مستدلاًّ بأن الآية مجملة بيَّنَها حديث عبد الله بن زيد أنه عليه الصلاة والسلام توضأ ومسح رأسه واستوعب القياس على آية التيمم، وهي قوله تعالى ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ﴾، ورد بأن الحديث محمول على الاستحباب جمعًا بين الدليلين، والقياس ليس بشيء، إذ لا قياس بين الأصل والبدل.

فإن قيل: لا يجوز أن تكون الباء للتبعيض كما روي عن الشافعي، فيفيد جواز الأقل من الربع، أو زائدة كما روي عن مالك، فيكون المعنى: وامسحوا رؤوسكم، فيفيد الاستيعاب.

أجيب عن الأول بأن جعله للتبعيض يفضي إلى الترادف والاشتراك، أما الترادف فبكلمة «من»، لأنها موضوعة للتبعيض، وأما الاشتراك فلأنها موضوعة للإلصاق، فلو كانت حقيقة في التبعيض أيضًا لزم الاشتراك، وكلاهما غير ثابت في الباء لغة.

وأجيب عن الثاني بأن إلغاء الحقيقة مع إمكانها لا يجوز، وقد أمكنت الحقيقة هاهنا، لأن حقيقة الباء الإلصاق، وهو حاصل في مسح الرأس.

أما آية التيمم فالباء فيها زائدة عند من أوجب استيعاب مسح العضو في التيمم للحديث المشهور، وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعمار رضي الله عنه: «يَكْفِيكَ ضربتَانِ: ضربةٌ للوجْهِ وضربةٌ للذرَاعينِ» فإن الوجه اسم للكل، فلولا الاستيعاب لزم أن يراد به البعض، ولأن التيمم خلف عن الوضوء، والوضوء مستوعب، فكذا حكم خلفه، لأن الخلف لا يخالف الأصل أصلاً، ولأن المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الأربع، وإنما نصفن للتخفيف، ولا شك أن كل تصنيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه من الوصف، كصلاة المسافر وعدة الإماء وحدود العبيد ونحو ذلك، وقيل إن مسح الأكثر في التيمم يجزئ أيضًا

عملاً بحقيقة الباء في ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[المائدة/ ٦] وقياسًا على مسح الرأس. والله أعلم.

ثم قال:

ولاستِعَانَةٍ فتدخُلُ الثَّمَنْ   نَحْوُ: اشتريتُهُ بألفٍ فافهَمَنْ

تكون الباء للاستعانة أيضًا، وهي: طلب المعونة بشيء على شيء، مثل: كتبت بالقلم، وقيل: إنها راجعة إلى الإلصاق، لأن الإلصاق معنى لا يفارق الباء، ولهذا اقتصر عليه سيبويه، فالاستعانة على هذا القول إنما هي مستفادة من القرائن، وهو الصحيح عندي دفعًا للاشتراك ولظهور معنى الإلصاق في جميع مدخولات الباء ما لم تستعمل في غير ما وضعت له مجازًا، وتفيد معنى الاستعانة فيما إذا دخلت على الوسائل والآلات، إذ بها يستعان على المقاصد، ومن الوسائل الأثمان كما في: اشتريت هذا العبد بألف، فإن المقصود الأصلي من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك، وذلك في الشيء المبيع، والثمن وسيلة إليه، لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات، بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات، ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن، والله أعلم.

ثم قال:

[حكم على]

وَقَـــدْ أَتَتْ «عَلى» للاستِعْلاءِ حقيقـــةً وحَـــتْمِ الاقتضَـــاءِ
والشـــرطِ نحو: طالقٌ على كذَا وعِوَضٍ كبِعْتُهُ علــــــى كذَا

لفظ «على» موضوع حقيقة للاستعلاء صورة، كـ: ركبت على الفرس، ونحو ﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾ [المؤمنون/ ٢٢] وهو الغالب، أو معنى نحو: تأمَّر عليهم، ونحو ﴿ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنۢبٌ ﴾ [الشعراء/١٤] ونحو ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة/ ٢٥٣]. والأول استعلاء حقيقي، والثاني مجازي، ثم وضعت «على» بالوضع الشرعي أو العرف العام لشيئين:

أحدهما: الوجوب نحو له عليّ دين وعليّ قضاء الصلاة، وعليه القصاص، فـ«عليَّ» في هذه الأمثلة كلها بمعنى الوجوب عرفًا لغويًا ووضعًا شرعيًا، وقد قدمت لك أنها في أصل الوضع للاستعلاء، فهي في هذه المعاني مجاز لغوي لحصول معنى التشبيه فيها بالاستعلاء، فقول القائل: عليّ دَيْن، بمنزلة قولهم: ركبه دَيْن، فكأنه يحمل ثقل الدين على عنقه أو على ظهره، فمن أقر بأن لفلان عليه ألفًا يحكم عليه بأنه دين في ذمته إلا إذا وصله بقوله: وديعة، فإنه يحمل على أنه معه وديعة لما في حفظ الوديعة من الوجوب أيضًا، تصحيحًا لكلام العاقل، فإنه لو حمل على الدين لزم إلغاء لفظ الوديعة.

وثانيهما: الشرط، نحو قول الرجل لامرأته: أنت طالق على تسليم ألف درهم، فإن طلاقها مشروط بحصول الألف، فكأنه قال: أنت طالق إن سلمت لي ألف درهم، ومن مجيئها للشرط قوله تعالى ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [الممتحنة/ ١٢]. أي على شرط أن لا يشركن مع الله شيئا في العبادة، وكونها للشرط حقيقة عرفية وشرعية ومجازًا لغويًّا؛ لأن في الشرط معنى اللزوم، وقد عرفت ما في اللزوم من المشابهة لمعنى الاستعلاء، وتستعمل «على» مجازًا بمعنى الباء، فتكون للعوض كما في المعوضات المحضة التي لا تحتمل معنى الإسقاط كالبيع والإجارة والنكاح، فقول القائل: بعتك هذا العبد على كذا، بمعنى بعتكه بكذا، فيلزم العوض المذكور، وكذا ما بعده، فإن قالت المرأة لزوجها: طلقني ثلاثًا على ألف، فطلقها واحدة وقع الطلاق رجعيًّا، ولا شيء له عليها من الألف؛ لأن «على» في هذه الصورة محتملة للشرط وللمعارضة، فحملها على الشرط لكونها حقيقة عرفية وشرعية أولى من حملها على المجاز الذي هو المعارضة، والله أعلم.

ثم قال:

[حكم من]

و «مِنْ» لتبعيضٍ ومَبْـدَى الغايةِ ولبيـانِ الجنسِ أو زيـادَةِ

اعلم أن لفظ «من» موضوع لغةً لابتداء الغاية مكانًا كانت أو زمانًا،

كـ: خرجت من البصرة وصمت من أول الشهر، وفاقًا للكوفيين، وذهب البصريون إلى أنها لابتداء الغاية في المكان دون الزمان، والأول أصح.

وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون. وقال المبرد والزمخشري: إن أصل من التبعيضية ابتداء الغاية، لأن الدراهم في قولك: أخذت من الدراهم مبدأ الأخذ.

وقال صاحب «المرآة»: وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعيض دفعًا للاشتراك، ورد بإطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية.

قال: ولو قيل إنها في العرف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد.

والفرق بين «من» الابتدائية والتبعيضية أن من الابتدائية تعرف بأن يحسن في مقابلها «إلى» أو ما يفيد فائدتها نحو: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، لأن معنى أعوذ به ألتجئ إليه، فالباء هاهنا أفادت معنى الانتهاء والتبعيضية تعرف بأن يكون هناك شيء ظاهر هو بعض المجرور بمن نحو﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً﴾[التوبة/ ١٠٣] أو مقدر نحو: أخذت من الدراهم، أي من الدراهم شيئًا، وإنما قدم التبعيض على الابتداء في النظم رعاية للوزن، وإلا فالأحق بالتقديم الابتداء لأنه موضوعها الأصلي كما علمت.

وتستعمل «من» لبيان الجنس نحو: لفلان عليَّ عشرة من فضة. وتستعمل زائدة، وتكون في زيادتها على وجهين:

أحدهما: زيادة يختل المعنى بإسقاطها، وهي الزائدة في نحو ما جاءني من رجل، فإن المعنى ما جاءني أحد من هذا الجنس، فإن زيادتها في هذا الكلام أفادت التنصيص في نفي العموم، فلو سقطت منه لم يفد التنصيص المذكور.

وثانيهما: زيادة لا يختل المعنى بإسقاطها معه، وهي الزائدة في نحو: ما جاءني من أحد، فإن زيادة «من» في هذا الكلام ليس إلا لمحض التأكيد.

وتستعمل بمعنى الباء كما في قوله تعالى ﴿يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾[الرعد/ ١١] أي بأمر الله، والله أعلم.

ثم قال:

[حكم إلى وحتى]

لغـايةٍ «إلى» و «حـتَّى» وأتَتْ عاطفـةً «حتَّى» ومعنَاهَا ثبَتْ
فتعطـفُ الغَـايَةَ فـي العُلُوِّ وهكـذَا الغـايَةَ في الدُّنُوِّ
وتُدخِلُ الغـايةَ في المُغَيَّا إنْ عطفتْ كالناسِ حتَّى يَحْيى
وإنْ تكُنْ مجـرورةً فتُدْخِلُ طورًا وطورًا ليس فيه تَدْخُلُ
وقـد أتتْ «حتَّى» للابتـدَاءِ وقد أتتْ لعلَّةٍ كالفَاءِ

من حروف الجر «إلى» و«حتى»، وهما موضوعان للدلالة على انتهاء الغاية مكانية كانت أو زمانية، فأما «إلى» فإذا دخلت في الأزمنة قد تكون للتوقيت، وقد تكون للتأجيل والتأخير، ومعنى التوقيت أن يكون الشيء ثابتًا في الحال وينتهي بالوقت المذكور، ولولا الغاية لكان ثابتًا فيما وراءها كقولك: والله لا أكلم فلانًا إلى شهر، كان ذلك الشهر لتوقيت اليمين، ولولاه لكانت مؤبدة، ونحو: آجرت هذه الدار إلى شهر ونحوهما، وشرطه أن يكون صدر الكلام قابلاً للتوقيت كما في المثال المذكور، فإن كلاًّ من عدم التكلم والإيجار قابل للتوقيت، فعلى هذا تكون «إلى» في نحو: بعت إلى شهر لتوقيت التأجيل المقدر في الكلام لا لتأخير البيع المذكور، وإلا لفسد الكلام لعدم قابلية المذكور للتوقيت.

وأما «حتى» فهي على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون جارة وهي على نوعين: أحدهما: أن تكون بمعنى «إلى» لانتهاء الغاية كما تقدم، وهذا الوجه هو الأصل في موضوعها. وثانيهما: أن تكون بمعنى «كي» كقولك للكافر: أسلم حتى تدخل الجنة، أي كي تدخلها، ولا تجرّ في هذا المعنى الأخير إلا الاسم المؤول المسبوك من أن المضمرة والفعل المنصوب بخلافها في المعنى الأول، فإنها تجر الصريح كما في ﴿حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [القدر/ ٥] والمؤول نحو: أسير حتى أدخل البصرة، أي إلى أن أدخلها.

والوجه الثاني: أن تكون عاطفة، وهي كالجارة في إفادة معنى الغاية، وهذا معنى قول المصنف: (وأتت عاطفة حتى ومعناها ثبت) أي والحال أن معناها الذي هو

الغاية ثابت لها في حال العطف، والفرق بين الجارة والعاطفة أن الجارة قد تكون بمعنى «كي» كما مر، والعاطفة لا تكون كذلك، وأن العاطفة يجب أن يكون ما بعدها جزءًا لما قبلها وداخلاً في حكمه، نحو: ضربت القوم حتى زيدًا أو كجزئه بسبب الاختلاط، نحو: ضربت السادة حتى عبيدهم، أو كالجزء لما دل عليه ما قبلها كما في قوله:

أَلْقَى الصَّحِيْفَةَ كَي يُخففَ رحْلَهُ والـزَّادَ حتَّى نَعْـلَهُ أَلْقَاهَا

عند من قال: إن «نعله» عطف على «الصحيفة»، لأن معنى «ألقى الصحيفة»: ألقى جميع ما معه، وأما الجارة فالأكثرون على تجويز كون ما بعدها متصلاً بآخر أجزاء ما قبلها، نحو: نمت البارحة حتى الصباح، وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جزء منه أيضًا نحو: أكلت السمكة حتى رأسها بالجر، وعند السيرافي يجب أن يكون ما بعدها جزءًا لما قبلها كما في العاطفة، وإلى وجوب أن يكون ما بعد «حتى» العاطفة جزءًا لما قبلها أو كالجزء منه أشار بقوله: (فتعطف الغاية في العلو..) إلى آخره، لأنه إنما وجب أن يكون ما بعدها جزء لما قبلها أو كالجزء منه من حيث إفادتها الغاية، لا من حيث العطف لاقتضاء العطف التغاير، فما بعد حتى العاطفة غاية لما قبلها في العلو، كـ: مات الناس حتى الأنبياء، أو في الدنو كـ: جاء الناس حتى الحجامون[1].

(١) الحجامون: محترفو الحجامة. (م).

ولما وجب أن يكون ما بعد حتى العاطفة جزء لما قبلها وجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها كما تقدم، وإلى هذا أشار بقوله: (فتدخل الغاية في المغيا إن عطفت) فيحيى أحد الناس وهو داخل في حكم المجيء إن قلت: جاء الناس حتى يحيى، ونحو: ذهبت السادة حتى عبيدهم.

أما حتى الجارة فلا يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لعدم وجوب أن يكون ما بعدها جزءًا لما قبلها كما مر، لكن يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها تارة وهو الغالب من استعمالها، ولا يدخل أخرى وذلك بحسب القرائن، وهذا معنى قوله: (وإن تكن مجرورة فتدخل) أي وإن تكن الغاية مجرورة بـ «حتى» فتدخل في حكم ما قبلها، وطورًا لا تدخل. ومثل «حتى» الجارة في هذا الحكم «إلى» فتدخل تارة معها الغاية في حكم المغيا كما في قوله تعالى ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة/٦] فالمرفق داخلة في حكم الغسل، ومرة لا تدخل نحو قوله تعالى﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة/ ١٨٧] فالليل غاية للصيام وهو غير داخل في حكمه، وإن تجردت «حتى» العاطفة عن معنى الغاية، حملت على معنى الفاء مجازًا استعاريًّا، وذلك نحو: إن لم آتك حتى أتغد عندك، أي فأتغد عندك، فيجري فيها حكم الفاء العاطفة على ما تقدم.

الوجه الثالث: أن تكون حرف ابتداء يستأنف معه الكلام، وهي الداخلة على الجمل الاستئنافية اسمية أو فعلية، فمثاله في الاسمية قول الشاعر:

فَمَا زالتْ القَتْلَى تَمُجُّ دمَاءَها بدجْلَةَ حتَّى مَاءُ دجلةَ أشْكَلُ[١]

ومثال دخولها على الجملة الفعلية ﴿حَتَّى يَقُولُ الرَّسُولُ﴾ [البقرة/ ٢١٤] في قراءة الرفع، وهي قراءة نافع، وقد اجتمعتا في قول امرئ القيس:

مَطَوتُ بهِمْ حتَّى تَكِلُّ غَزِيُّهُم وحتَّى الجِيَادُ مَا يُقَدْنَ بأَرسَانِ[٢]

على رواية الرفع في «تكل» ولابد في «حتى» الابتدائية أن يكون ما قبلها سببًا لما بعدها، سواء دخلت على الفعل أو على الاسم، لأن الاتصال اللفظي لما زال بسبب استئناف الكلام شُرط فيها السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي، فإن السبب متصل بالمسبب معنى، حتى يكون جبرًا لما فات من الاتصال اللفظي، ففي قول امرئ القيس إن سيره بهم سبب لكلال غزاتهم وعدم انقياد جيادهم بالأرسان، وهذا الوجه الثالث هو المشار إليه بقول المصنف: (وقد أتت حتى للابتداء).

أما قوله: (وقد أتت لعلة) فهو إشارة إلى وقوعها بمعنى «كي»، كما في قولك: أسلِم حتى تدخل الجنة، أي كي تدخلها، فدخول الجنة علة تحمل المخاطب على تجديد الإسلام.

(١) أشكلُ: ذو لونين مختلطين. (م).

(٢) أرسان: حبال. (م).

وقوله: (كالفاء) إشارة إلى أن الفاء تكون للعلة أيضًا، وذلك كما تقدم صريحًا في نحو قولك: جاء الشتاء فتأهب.

فحاصل معاني «حتى» أنها تكون للغاية، وهو الأصل فيها، فإن جرَّت الاسم الصريح أو المؤول كانت جارة، وإلا فهي العاطفة، فإن خلت الجارة عن معنى الغاية فهي بمعنى «كي» وإن خلت العاطفة عن معنى الغاية فهي بمعنى الفاء مجازًا استعاريًّا، وإن استؤنف الكلام بعدها فهي الابتدائية.

وتحمل على الغاية فيما إذا احتمل صدر الكلام الامتداد وعجزه الانتهاء إليه، نحو ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة/ ٢٩] فإن القتال الذي صدر به الكلام محتمل للامتداد والبقاء، وإعطاء الجزية يحتمل أن يكون غاية ينتهي إليها القتال.

وتحمل على معنى «كي» إن صلح صدر الكلام أن يكون سببًا لما بعد «حتى»، وكونها بمعنى «كي» مجاز استعاري، فإن جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودًا منه بمنزلة الغاية من المغيا، فيصح استعارتها لها، وتحمل على العطف المحض فيما إذا لم يحتمل ما قبلها الامتداد والسببية، فلو قال: عبدي حر إن لم أضربك حتى تصيح، فـ «حتى» هنا تحمل على الغاية، لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال، وصياح المضروب يصلح منتهى له، فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب إلى الغاية المذكورة.

ولو قال: عبدي حر إن لم آتك حتى تغديني، فـ «حتى» للسببية لا للغاية، لأن آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الإتيان إليه، بل هو داع إلى الإتيان، فإن أتى بر وإلا حنث، لأن الإتيان هو السبب للإحسان، ولو قال: عبدي حر إن لم آتك حتى أتغدى عندك كان هذا للعطف المحض، لأن هذا الفعل إحسان فلا يصلح غاية للإتيان، ولا يصلح إتيانه سببًا لفعله ولا فعله جزاء لإتيان نفسه، وإذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كأنه قال: إن لم آتك فأتغد عندك، فإن أتاه تغدى معه بر، وإلا حنث، والله أعلم.

ثم قال:

ذكر أسماء الظروف

[حكم في]

للظرفِ «في» وحكمُهَا إنْ أُضمِرَتْ ... مع الزَّمَانِ حكمُهَا إن أُظهِرَتْ
وَهْـيَ مَع المكَـانِ للتقييدِ ... مثـالُهُ في البيتِ أو في البِيدِ
ومطـلقًا تُفِـيدُهُ في الوقتِ ... كـ «طالقٌ يومَ سـعيدٌ يأتِي»

وضعت لفظة «في» للظرفية الزمانية والمكانية كانت الظرفية حقيقية كالماء في الكوز أو مجازية كـ: زيد في البلد، وحكمها إذا حذفت مع ظرف الزمان

كحكمها إذا أظهرت معه، فإنهم سووا بين قول القائل: أنت طالق في رمضان، وبين قوله: أنت طالق غدًا، ولا نية له في الصورتين، فقالوا في الصورة الأولى: هي طالق من أول يوم منه عند طلوع الفجر، وقالوا في الصورة الثانية: هي طالق حيث طلع الفجر من الغد، وكذا قالوا فيمن قال: هي طالق في الليل، أنها تطلق إذا جاء الليل.

لكن في بعض المواضع من الأثر ما نصه: وإذا قال لزوجته: إن بتِّ هذه الليلة في هذا البيت فأنت طالق، فباتت حتى كانت في بعض الليل وخرجت، فلا طلاق إلا أن تبيت الليلة كلها في البيت، فإن قال: إن نمت في هذه الليلة، فإن نامت بعض الليل فإنا نخاف أن يقع الطلاق، ففي هذا الأثر إشارة إلى الفرق بين ما إذا ذكرت مع الزمان، وبين ما إذا حذفت، فإنه أشار إلى أن حذفها يقتضي استيعاب الليل بالمبيت، وذكرها لا يقتضي ذلك، وعلى هذه التفرقة أبو حنيفة مستدلاً بأن الظاهر من قول القائل: صمت هذه السنة استيعاب السنة بالصيام، بخلاف قوله: صمت في هذه السنة، فإنه لا يقتضي ذلك، وإنما غاية ما فيه أنه يدل على أنه وقع منه صيام في تلك السنة، وذهب صاحباه إلى القول الأول.

ثم إن «في» تفيد تقييد الحكم بما دخلت عليه مطلقًا في ظرف الزمان، كـ:طالق يوم يقدم فلان، أو في يوم يقدم فلان، فإن ذلك اليوم المذكور قيد لإيقاع الطلاق فيه، وكذا أيضًا تفيد التقييد مع المكان إذا صلحت مع ما بعدها أن تكون قيدًا لذلك الحكم، كـ:كل هذا الشيء في البيت أو في البيد، فإن البيت

أو البيد مثلاً قيل لحكم الأمر، وعليه مسألة الضياء[1]، ونصها إن قال: إن بت في هذا المنزل فأنت طالق، فباتت إلى نصف الليل أقل أو أكثر، ثم خرجت أو دخلت المنزل بعد النصف أقل أو أكثر حتى أصبحت طلقت، فإن قال: إن بت في هذا المنزل الليلة فحتى تكون في المنزل مذ تغرب الشمس حتى يطلع الفجر، ثم يحنث.

فقد اعتبر في الصورتين التقييد بالمكان المجرور بـ «في» والزمان المتضمن معنى «في»، ويلغى ما لا يصلح أن يكون قيدًا، كما ألغى ابن محبوب رضي الله عنه لفظ يوم من قول القائل لزوجته: إذا حالت السنة فأنت طالق اليوم، فأجاب بأنها إذا حالت السنة طلقت، وقوله اليوم حَشْوٌ.

قال أبو الحواري: وكذلك إن قال: أنت طالق اليوم إن كلمت فلانًا، فمضى اليوم ولم تكلمه، وقيل: إنه إذا مضى اليوم ولم تكلمه لم تطلق اعتبارًا للقيدين الزماني والفعلي، وهو الأصح لأن اعتبار كل واحد من القيدين ممكن بخلافه في مسألة ابن محبوب، فإنه لا يمكن اعتبار القيدين أصلاً، فالفرق بين المسألتين ظاهر، والله أعلم.

ولما كان بعض الظروف لازم الإضافة لا يفيد معناه إلا بانضمام الغير، جعله من جنس حروف المعاني وألحقه بها، فقال:

---

(١) يقصد كتاب الضياء للعوتبي. (م).

[حكم مع وقبل وبعد وعند[1]]

ولاقــــتـرَانِ «مَـــعْ» وللتقدُّمِ — «قبل» و «بعد» عكسُ ذا المقدَّمِ
فبِثَلاثٍ طلقَتْ إنْ طـــــلقَا — واحدةً مع اثنتينِ مطلقَا
كذاكَ قبلَهـــــا وأما بعــــدُ — فإن تكن موطؤةً ذا يبدُو
وإن يقلْ قبـــــلَ اثنتين فكما — لو قـــالَ بعدَها اثنتانِ فاعلمَا
و«عند» للحضرةِ نحـــوُ: عندِي — ألفٌ وديعَةً لهَـــــذا الجندِي

لفظ «مع» موضوع للمقارنة، سواء وصف به ما قبله أو ما بعده، ويستعمل مجازًا بمعنى «بعد» كما في قول الله تعالى ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح/ ٥] و«قبل» للتقدم، فتدل بوضعها على سبق ما وصف بها في المعنى و«بعد» بعكس «قبل» فهي موضوعة للتأخر، فتدل بوضعها على تأخر ما هي له وصف في المعنى، فقول القائل: أنت طالق واحدة مع اثنتين أو قبلها اثنتان، يوجب الثلاث التطليقات، سواء كانت مدخولاً بها أو غير مدخول بها؛ لأن قوله: أنت طالق واحدة مع اثنتين أو قبلها اثنتان بمنزلة قوله: أنت طالق ثلاثًا، أما إذا قال لها: أنت طالق واحدة قبل واحدة أو قبل اثنتين، فإنها لا تطلق إلا واحدة إذا كانت غير مدخول بها، وذلك لأن القبلية قائمة بالواحدة السابقة لأن فاعل الضمير عائد إليها، فلم يبق محل للآخر، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: (كذاك قبلها) أي كذاك تطلق ثلاثًا مطلقًا إن قال لها: أنت طالق واحدة قبلها اثنتان.

---

(١) عنوان غير موجود في فهرس النسخة المعتمدة. (م).

أما قوله: (وأما بعد..) إلى آخره فمعناه أنه إذا قال لها: أنت طالق واحدة بعدها اثنتان، وهي غير موطوءة أي غير مدخول بها فلا تطلق إلا واحدة، فإن كانت مدخولاً بها طلقت ثلاثًا.

ولو قال لها: أنت طالق واحدة بعد اثنتين طلقت ثلاثًا مطلقًا، كانت مدخولاً بها أو غير مدخول بها، فالحكم في «بعد» على عكس الحكم في «قبل».

ومعنى قوله: (وعند للحضرة) إلى آخره، أن لفظ «عند» موضوع للحضور حقيقة نحو: عندي دراهم أو حكمًا نحو ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران/ ١٩] لأن المعنى إن الدين في حكم الله الإسلام، فقول المقر: عندي ألف درهم لهذا الجندي، إنما يدل على نفس حضورها معه، فيحمل الإقرار على الوديعة دون الدين سواء وصله بلفظ وديعة أو لم يصله به، أما إذا قال: عندي له ألف درهم دينًا، فإنه يحمل على الدين لأنه يحتمله في الجملة، والله أعلم.

كلمات الشرط

للشرطِ «إنْ» و«لَو» و«لَوْلا» و«لئن» مستقبلٌ ولو لماضٍ قد زُكِنْ
والـلامُ في جوابِها لا الفَـــــاءُ ومثلُ «لـــولا» المنعِ الاستثنَاءُ
وعم قيـــــدُ «أينَ» للمكـــانِ كذا «متى» يعـــمُّ للزمَـــانِ

فطـــالقٌ أينَ تشـــائي أو متَى فمطلقًا طـــلاقُهَا قـــد ثبتَا
إنْ شَـــاءتِ الطَّلاقَ في مجلسِهِ أو بعـــدَهُ ولـــومُهُ لنفسِهِ
«إذا» لظرفٍ وأتت ممـــتزجَةْ بالشرطِ لا خالصة ومخرِجَةْ

من كلمات الشرط «إن» وهي حرف موضوع لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى في المستقبل، كـ: إن دخلت الدار فأنت حر، فالحرية له حاصلة بدخوله الدار، وتدخل «إن» هذه الأمر المعدوم المشكوك في وجوده وعدمه، ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء إلا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة، فمثال استعمالها فيما هو قطعي الوجود قولك لمن عق أباه: إن كان هذا أباك فأحسن إليه، والنكتة فيه تنزيل المخاطب منزلة جاهل الأبوة حيث لم يراع حقها، ومثال دخولها على ما هو قطعي الامتناع قوله تعالى ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف/ ١٤٣] فإن استقرار الجبل مع تجلي تلك الآية قطعي الامتناع، والنكتة فيه إظهار امتناع الرؤية واستحالتها لمن لم يكفهم قول نبيهم إنها مستحيلة عليه تعالى، حتى واجهوه بقولهم الشنيع ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة/ ٥٥].

ومنها «ولو» وهي حرف موضوع لامتناع الشرط واستلزامه لامتناع جزائه، نحو ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا﴾ [الأعراف/ ١٧٦] فمشيئة الرفع له ممتنعة، واستلزمت امتناع الرفع بالآيات، وذلك فيما إذا كان الشرط سببًا مساويًا للجزاء

أو أعم منه، أما إذا كان الجزء أعم من الشرط كما في: لو طلعت الشمس لكان الضياء موجودًا، فلا يستلزم امتناع الشرط امتناع الجزاء، لأن الضياء قد يوجد بغير طلوع الشمس، فالممتنع بامتناع طلوع الشمس إنما هو نوع من الضياء لا جميعه.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن قول القائل لعبده: لو دخلت الدار لعتقت، لا يقع به عتق. قال صاحب المرآة: ولكن الفقهاء استعاروه لـ «إن» كما في قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ﴾ [المائدة/ ١٠٠] ﴿وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [البقرة/٣٢] إلى أن قال: فإذا قال أنت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل.

أقول والذي تقتضيه القواعد العربية والأصولية أنه لا طلاق بهذا أصلاً إلا إن نوى الطلاق بذلك، لأن جعل «لو» بمعنى «إن» إنما هو مجاز استعاري، وقد تقرر أن المجاز لا يُصار إليه إلا مع قرينة تمنع من إرادة الحقيقة، أما إذا قال: لو دخلت الدار فأنت طالق، فالفاء قرينة لاستعمال «لو» بمعنى «إن» لأن اللام هي التي تدخل جواب «لو» والفاء تدخل في جواب «إن» فيقع الطلاق بالدخول في مثل هذا اللفظ، كما لو قال: إن دخلت الدار، وهذا معنى قوله: (واللام في جوابها لا الفاء) أي اللام هي التي تكون في جواب «لو» تارة ولا تكون أخرى لا الفاء، لأن «الفاء» يكون في جواب «إن» ونحوها من الأدوات المقتضية للاستقبال.

ومنها «لولا» وهي حرف موضوع لامتناع الشيء لوجود غيره، نحو: لولا زيد لجئتك، فامتناع مجيئك إليه إنما هو بوجود زيد، وحكمها في المنع حكم الاستثناء.

اعلم أنه لما دل «لولا» على امتناع الشيء لوجود غيره جعل مانعًا من وقوع ما يترتب عليه، فصار كالاستثناء فلا تطلق المرأة بقول الزوج لها: أنت طالق لولا دخولك الدار، لأن معناه إن عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار فهو بمنزلة قوله: أنت طالق إلا أن دخلت الدار، وهذا معنى قول المصنف: (ومثل لولا المنع الاستثناء) بجرِّ المنع بإضافة «لولا» إليه، ولا يقال: إن الحروف لا تضاف؛ لأنا نقول: إن المراد هاهنا اسم الحرف لا ذاته، والمعنى أن لولا المفيدة للمنع مثل الاستثناء بجامع أن كلاًّ منهما يمنع من وقوع الشيء لوجود غيره، ففي البيت قلبٌ حيث جعلَ «لولا» مشبهًا به، والاستثناء مشبهًا والأصل العكس.

ومنها «متى» وهي للوقت اللازم المبهم، فقول الرجل لزوجته: أنت طالق متى لم أطلقك، تطلق بما إذا سكت عن طلاقها في وقت يمكنه تطليقها، وإن قل ذلك الوقت، وقوله لها: أنت طالق متى شئت، تطلق متى شاءت الطلاق، سواء شاءت الطلاق في مجلسه أو بعد انقطاع المجلس، لأن «متى» للوقت المبهم كما علمت، وهو يتناول الزمان كله، كما أن «أين» تتناول المكان كله، فقوله: أنت طالق أين شئت لا يقصر على المجلس، بل تطلق في أي مكان شاءت الطلاق كما مر.

ومنها «إذا» وهي عند البصريين موضوعة للظرف، وتضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال، وقد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق، كقوله تعالى ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ [الليل/ ١] أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل، وتستعمل أيضًا للشرط بلا سقوط معنى الظرف، مثل: إذا خرجتَ خرجتُ، أي أخرج وقت خروجك تعليقًا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط، ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأنها لم تستعمل إلا في معنى الظرف، لكنها تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة أخرى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط، مثل: الذي يأتيني فله كذا، ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلاً.

أما الكوفيون فإنها معهم مشتركة لفظًا بين الظرفية والشرطية، فإنها تستعمل عندهم في الظرفية فقط، كقوله:

وإذَا تكونُ كريهةٌ أُدْعَى لهَـا ... وإذَا يُحَاسُ الحَيْسُ[1] يُدْعَى جُندَبُ

وتستعمل في الشرط فقط، كقوله:

واستَغْنِ مَا أغنَاكَ ربُّكَ بالغِنَى ... وإذَا تُصِبْكَ خصَاصَةٌ[2] فتحَمَّلِ

(١) الحَيْسُ: تمرٌ وأَقِط وسمن، يخلط ويعجن ويسوى كالثريد. (م).
(٢) خصاصة: فقر وحاجة وسوء حال. (م).

وكلا الاستعمالين عندهم حقيقة والذي جريت عليه في النظم هو مذهب البصريين، والله أعلم.

خاتمة في الكلام على كيف وغير

نذكر فيها معنى «كيف» و«غير» لتوقف بعض المسائل عليهما، قال:

و«كيفَ» للسؤَالِ عن حالٍ فإنْ　　　أمكَـنَ والإلغَـــاءُ إنْ لم يُمْكِنَنْ

اعلم أن «كيف» موضوعة في الأصل للسؤال عن الحال، يقال: كيف زيد؟ إذا أريد البحث عن حاله أصحيح أم مريض إلى غير ذلك، واستعملت في معنى الشرط مع ملاحظة الحال، نحو: كيف تجلس أجلس، واستعملت أيضًا لمجرد الحال مع خلوها عن السؤال والشرط كـ: اضرب زيدًا كيف وجدته، فإن أمكن مراعاة الحال فيها مع السؤال أو مع الشرط أو مجردًا منهما حمل على ذلك وإلا ألغي.

فمثال ما يمكن الحمل فيه على الشرط مع مراعاة الحال قول الرجل لامرأته: كيف تجلسين تطلقين، فإنها تطلق بنفس الجلوس على أي حالة كان هذا على مذهب بعض أهل العربية، واشترط آخرون في كونها للشرط أن يكون فعل الشرط وفعل الجزاء من جنس واحد نحو: كيف تجلس أجلس، وعلى هذا

المذهب فلا يستقيم كلام الزوج، بل يجب إلغاء كيف، ويقال في جوابه: إنه إن كان نوى الطلاق فيقع بغير تعليق.

ومثال ما يمكن فيه الحمل على مجرد الحال قول الرجل لامرأته: أنت طالق كيف شئت، فإنها تطلق كيف شاءت واحدة أو اثنتين أو ثلاثًا إذا شاءت ذلك في المجلس.

ومثال ما يتعين إلغاؤه ولا يمكن اعتبار الحالية فيه قول السيد لعبده: أنت حر كيف شئت، فإنه يعتق من حينه ذلك، لأن العتق لا كيفية له.

فإن قيل لا نسلم أن لا كيفية له، كيف وأنه قد يكون منجَّزًا وقد يكون معلقًا وبدون مال وبمال ومقيدًا بالزمان المستقبل ومطلقًا وكل منها كيفية.

أجيب بأن هذه المعاني كيفيات للإعتاق لا للعتق لأنه بعد وقوعه يثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة، والله أعلم. ثم قال:

و«غيرُ» تأتي صفـةً واسـتِثنا	فاختلفَ الحكمانِ حسبَ المعنى
فدِرْهَـمٌ علَيَّ غَيـرَ رُبعِ	ثـلاثَةُ الأربَاعِ إنْ لم تـرفَعِ
ولـم تجـرَّ وإذَا مـا رُفِعَا	أو جُـرَّ فالـدرهَمُ ثابتٌ مَعَا
لأن في انتصـَابِهَا اسـتثناءَهُ	وإن في انجـرارِهَا إلغَـاءَهُ

لـ «غير» استعمالان:

أحدهما: أن تستعمل صفة لنكرة كـ: جاء رجل غير زيد، ولا تتعرف بالإضافة لشدة إبهامها.

وثانيهما: أن تستعمل استثناء لمشابهة بينها وبين «إلا» لأن ما بعد كل واحد منهما مغاير لحكم ما قبله، نحو: جاء القوم غير زيد.

والفرق بين الاستعمالين بوجهين:

الأول: أن استعمالها صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء.

الثاني: أنه لو قال: جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه أن زيدًا جاء أو لم يجئ، بل كان خبرًا أن غيره جاء، ولو قال: جاءني القوم غير زيد بالنصب، فإنه يفهم أن زيدًا لم يجئ لغة وعرفًا.

فباختلاف الاستعمالين اختلف الحكم، فقول المقر: عليَّ درهم غير ربع، بنصب غير يوجب عليه ثلاثة أرباع الدرهم، لأنه بمنزلة أن لو قال: عليَّ درهم إلا ربعًا، ويجب عليه درهم تام فيما إذا رفع «غير» أو جرها، أما الرفع لأنها تكون صفة للدرهم فهو بمنزلة قوله: عليَّ درهم مغاير للربع، وأما الجر فلأنها تكون حينئذ لغوًا لا معنى لها، فيتم الكلام بما دونها، فيثبت الإقرار بالدرهم كاملاً، والله أعلم.

مبحث الصريح والكناية

أما الصريحُ من مجـــازٍ كانَا أو أصلِهِ منْهُ المـــرادُ بانَا
وحكمُهُ ثبـــوتُ ما به وجَبْ بغير نيـــةٍ قضـــاءً مرتقَبْ
وما اختفَـــى مُرَادُهُ من ذَيْنِ كنايةٌ واثبتْ لهَـــا حكمَينِ
ثبُوتُ ما بها أُريـــدَ إنْ قُصِدْ ودَفْعُهُ إذا بشـــبهةٍ تَرِدْ

اعلم أن الصريح والكناية قسمان للحقيقة والمجاز من حيث استعمال اللفظ في معناه، وبينهما وبين الحقيقة والمجاز عموم وخصوص وجهي؛ لأن بعض الحقيقة صريح وبعضها كناية، وبعض الصريح حقيقة وبعضه مجاز، وبعض المجاز صريح وبعضه كناية، وبعض الكناية مجاز وبعضها حقيقة كما ستعرفه قريبًا.

أما الصريح فهو: ما ظهر المراد منه ظهورا بيِّنًا، أي انكشف انكشافًا تامًّا من حيث كثرة الاستعمال له، كان ذلك اللفظ المستعمل حقيقة أو مجازًا، وهو معنى قول المصنف: (من مجاز كانا أو أصله) فإن أصل المجاز هي الحقيقة، وقوله: (منه المراد بانا) صلة لموصول محذوف تقديره فالذي منه المراد بانا أي الصريح هو الذي بأن المراد منه أي ظهر ظهورا بيِّنًا. وحكمه ثبوت ما وجب به بلا توقف على نية، لأنه لوضوحه قام مقام معناه في إيجاب الحكم، بحيث صار المنظور إليه نفس العبارة لا معناها، فصارت العبارة بحيث يثبت الحكم بها بأي

وجه ذكرت من نداء أو وصف أو خبر، سواء نوى أو لم ينو، وهذا معنى قوله: (ثبوت ما به وجب من غير نية).

أما قوله: (قضاء مرتقب) فمعناه أن ثبوت ذلك إنما هو في القضاء المنتظر، أي يقضي بموجبه في الحكم الظاهر وإن لم ينوه، أما في الديانة فإنه يصدق في دينه إذا قال: نويت غير موجب هذا اللفظ إذا كان لكلامه محتمل، وذلك كما إذا نوى بقوله: أنت طالق رفع القيد الحسي عنها لإطلاقها منه، فإنه يصدق ديانة لا قضاء.

وأما الكناية فهي: ما أشار إليه بقوله: (وما اختفى مراده) إلى آخره. وحاصله أن الكناية لفظ استتر المراد منه كان حقيقة أو مجازًا، فقوله: (من ذين) إشارة إلى المجاز وأصله الذي هو الحقيقة.

اعلم أن الكناية في اللغة هي: أن يُتكلم بشيء يستدل به على المكني عنه كالرفث والغائط، وفي عرف البيانيين أن يذكر لفظ ويراد معناه لا لذاته، بل لينتقل منه إلى معنى ثان، وهو ملزوم للمعنى الأول ومتبوع له، والانتقال من التابع إلى المتبوع مما لا خفاء فيه، ومناط الإثبات والنفي والصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الأول، فصح أن يقال: فلان طويل النجاد، قصدًا به إلى طول القامة، وإن لم يكن له نجاد أصلاً، بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر/ ٦٧] ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه/٥] فإن هذه الأشياء كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم

كذب، لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه، لا لكونه مقصودًا لذاته، فلا يلزم الكذب باستحالة المعنى الحقيقي أو عدمه، لأن مرجع الصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الأول، فعلم منه أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في الكناية وإن كان مستعملاً فيه، وإنما يشترط ذلك لو كان استعماله فيه لكونه مقصودًا لذاته.

وفي عرف الأصوليين ما استتر المراد به في نفسه حقيقة أو مجازًا، فالحقيقة التي لم تهجر والتي هجرت وغلب معناها المجازي في الاستعمال كناية، والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم، وقد اشتهر بينهم إطلاق لفظ الكناية على ألفاظ يقع بها الطلاق، وهي على ثلاثة أقسام:

منها ما يصلح جوابًا وردًّا لا[1] سبًّا وشتمًا نحو: اخرجي اذهبي اغربي قومي تقنعي استتري تخمري.

ومنها ما يصلح جوابًا وشتمًا لا ردًّا نحو خلية برية بائن بتة حرام.

ومنها ما يصلح جوابًا لا ردًّا ولا شتمًا نحو: اعتدي واستبرئي رحمك.

وللكناية حكمان:

أحدهما ثبوت ما يراد بها مع النية والقصد لذلك، فإذا لم ينو شيئًا لم يقض بثبوت، موجبها.

(١)في الأصل : إلا، والصواب ما ذُكر. (م).

وثانيهما: عدم إثباتها ما يندرئ بالشبهة، فيجب دفع موجبها إذا كان مما يدفع بالشبهات كالحدود، فلا يحد إذا أقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية، كما إذا قال: جامعتها أو واقعتها أو نحو ذلك، وكذلك أيضًا لا يحد بالتعريض، كما إذا قال لست أنا بزان تعريضًا بأن المخاطب زان، فإنه كناية أيضًا.

فإن قيل لو قذف رجل رجلاً فقال آخر: هو كما قلت يحد مع أنه ليس بصريح.

أجيب بأن كاف التشبيه يفيد العموم عندهم في محل يقبله، وهذا المحل قابل فيكون نسبة له إلى الزنا بلا احتمال، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أقسام الوجه الذي يكون به أخذ الحكم من اللفظ، فقال:

مبحث دلالة اللفظ على الحكم

اعلم أن معنى الدلالة عند علماء الأصول والبيان: فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع، فاللفظ هو الدليل والمعنى هو المدلول عليه، والعالم بالوضع الآخذ بالدليل هو المستدل، وفهم المعنى من اللفظ هي الدلالة الوضعية اللفظية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى مطابقة كدلالة زيد على الشخص المسمى بذلك، وكدلالة الأسد على الحيوان المفترس المخصوص، وإلى تضمن

كدلالة الحيوان على بعض أنواعه دون بعض، وذلك كما إذا قلت: رأيت حيوانًا راكبًا على فرس، فإن لفظ حيوان ها هنا دال على الإنسان من بين سائر أنواعه بقرينة الركوب على الفرس، وإلى التزام كدلالة اللفظ على لازم معناه، نحو قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة/ ٢٧٥] فإنه دال على التفرقة بين البيع والربا، وهي لازم المعنى والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليًّا كان أو غيره بيِّنًا كان أو غيره، ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء.

ثم إن اللفظ الدال على المعنى إما أن يدل عليه بعبارته أو بإشارته أو باقتضائه أو بدلالته، وسيأتي بيان كل واحد من هذه الأقسام قريبًا.

ووجه حصر دلالة اللفظ على معناه في هذه الأربعة الأقسام هو أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتًا بنفس النظم أولاً. والأول: إن كان النظم مسوقًا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة. والثاني: إن كان الحكم مفهومًا منه لغة فهي الدلالة، أو شرعًا فهو الاقتضاء، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان كل واحد من هذه الأقسام، فقال:

واللفظُ قدْ يدلُّ بالعبَارةِ ... ومرةً يدلُّ بالإشَارَةِ
وباقتضَائِهِ وبالدلالَةِ ... فأولُ ما سِيقَ للإفادَةِ
وإنْ يسقْ لغيرِهَا فالثَّاني ... مدلولُ ذا وذاكَ مقصودَانِ
والاقتضاءُ هو مَا توقَّفا ... عليْهِ صحَّةُ الكلامِ والوفَا

ولا يعـــمُّ إنْ بغـــيرِهِ اكتُفِـــي   وعمَّ أن يُحْتَجْ إليـــه فاعرِفِ
مثـــالُهُ: «عبدُكَ عني أعتقـــهْ   بمائةٍ» أي بعْهُ مني وأَطْلِقَـــهْ
ورابـــعُ الأقســـامِ أن يـــدُلا   لا من محلِّ النطـــقِ حينَ دلاَّ

اعلم أن اللفظ الذي له معنى إما أن يدل على معناه بعبارته، وإما أن يدل عليه بإشارته، وإما أن يدل عليه باقتضائه، وإما أن يدل عليه بدلالته.

فأما الدال عليه بعبارته فهو ما دل على ما سيق له بإحدى الدلالات الثلاث التي هي المطابقة والتضمن والالتزام، ومعنى ما سيق له هو أن يكون المعنى مقصودًا أصليًّا، وليس المراد منه ما ذهب إليه بعض الأصوليين إلى أن معنى المسوق له ها هنا كونه مقصودًا في الجملة سواء كان أصليًّا كالعدد في آية النكاح، وهي قوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء/ ٣] أو غير أصلي كإباحة النكاح فيها.

فمثال ما دل على المعنى بعبارته دلالة مطابقة ذكر العدد في آية النكاح المتقدم ذكرها، فإنها مسوقة لبيان القدر الذي أبيح لنا من جمع النساء، وهي دالة على ذلك بطريق مطابقة اللفظ لمعناه، وكذلك قوله تعالى ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ﴾ [الحشر/ ٨] فإنه عبارة في إيجاب السهم من الغنيمة لهم، وهو المعنى المطابق له.

ومثال ما دل بالتضمن: قول الرجل لزوجته وقد عاتبته على تزويجه عليها بأخرى: كل امرأة له فهي طالق، يريد بها المرأة الجديدة، فإن مقام العتاب قصر هذا اللفظ عن معناه العام إلى بعض ما يتضمنه، فيدل على طلاق الجديدة بطريق التضمن، وهو المعنى الذي ساق الكلام لأجله، فيكون عبارة فيه، وهو مصدق في ذلك إن قال: نويت طلاق واحدة بعينها، ويحكم عليه بطلاق الكل عند القضاء.

ومثال ما دل بالالتزام قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[البقرة/ ٢٧٥] فإنه عبارة في التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابق، لأنه إنما سيق ردًّا على زعم الكفار أن البيع مثل الربا.

وأما الدال بإشارته فهو ما دل على ما ليس له السياق بدلالة المطابقة أو التضمن أو الالتزام.

مثال الدال بالمطابقة قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[البقرة/ ٢٧٥] فإنه إشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابق لها.

ومثال الدال بالتضمن قول الرجل لامرأته: كل امرأة له طالق، إذا كان إنما ساق هذا الكلام لطلاق غير المخاطبة، فإنه يحكم عليه بطلاق المخاطبة أيضًا؛ لأن كلامه يتضمن طلاقها أيضًا، وإن كان عبارة في طلاق غيرها كما مر آنفًا.

ومثال الدال بالالتزام نحو قوله تعالى ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ﴾ الآية [البقرة/٢٣٣] فإنها إشارة في أن النسب إلى الآباء وهو لازم للولادة لأجل الأب.

ومنه أيضًا قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ [الحشر/ ٨] فإنه إشارة في زوال ملكهم عما خلَّفوا في دار الحرب، فتكون الآية دليلاً على أن ما اغتصبه المشركون من المسلمين إنما هو للمشركين وليس لأربابه المسلمين فيه ملك كما هو مذهب بعض أصحابنا الحنفية، وذهب آخرون منا إلى أنه لا يكون ملكًا للمشركين ما لم يسلموا عليه لقوله تعالى ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء/١٤١] فإطلاق الفقراء في الآية على المهاجرين إنما هو بطريق الاستعارة عند أهل هذا المذهب وعليه الشافعي.

وأشار بقوله: (مدلول ذا وذاك مقصودان) إلى رد ما صرح به بعضهم من أن المدلول عليه بالإشارة لا يكون مقصودًا وهو باطل، لأن الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة، ويظهر الإعجاز ثابتة بالإشارة كما صرح به بعضهم، وقد قرر في كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم، حتى إن ما لا يكون مقصودًا أصلاً لا يعتد به قطعًا، على أن كثيرًا من الأحكام يثبت بالإشارة، والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف، وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد، ليس في مثل هذا المقام.

وأما الدال باقتضائه فهو مضمر مقصود يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، ولا يكون إلا بطريق الاستلزام. فمثال ما توقف عليه صدق الكلام لغة قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتي الخَطَأُ والنسيَانُ» فإن صدق هذا الكلام متوقف على مضمر محذوف تقديره: رفع عن أمتى إثم الخطاء والنسيان، فلفظ الإثم هو المضمر المحذوف الذي احتاج إليه الكلام واقتضاه، لأن الخطاء والنسيان موجودان في الأمة، وقطعنا بصدق الشارع فاحتاج كلامه إلى المضمر المحذوف.

ومثال ما توقف عليه صحة الكلام عقلاً قوله تعالى ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا ﴾ [يوسف / ٨٢] فإن العقل لا يجوِّز سؤال القرية نفسها، فتوقفت صحة هذا الكلام عقلاً على إضمار لفظ الأهل. ومثال ما توقفت عليه صحة الكلام شرعًا قوله ﷺ: «لا صَلاةَ لجَارِ المسجِدِ إلاَّ في المسْجِدِ» «لا صيامَ لمنْ لم يُبَيِّتْ الصيَامَ مِن الليْلِ» ولولا تقدير الصحة في الحديث الثاني والكمال في الحديث الأول ما صح هذا الكلام شرعًا.

ومنه مثال المتن وهو: (أعتق عبدك عني بمائة) إذا التقدير: بع مني عبدك وأعتقه عني، ولولا هذا المضمر المحذوف لما صح هذا الكلام شرعًا، أي لولا ذلك لما لزمه ثمن ولا كان العتق مجزيًا عنه، لكنه يجزي عنه العتق ويلزمه الثمن بتقدير ذلك المحذوف، وأما الدال بدلالته فهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي يكون حكمًا لغير المذكور وحالاً من أحواله.

اعلم أن طائفة من الأصوليين قسموا باب دلالة اللفظ على معناه إلى قسمين: منطوق ومفهوم، وعرفوا المنطوق بأنه ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي يكون حكمًا للمذكور وحالاً من أحواله سواء نطق به أو لا، وهو بهذا المعنى متناول للدال بعبارته والدال بإشارته والدال باقتضائه، وفسروا المفهوم بما تقدم في تفسيرنا للدال بدلالته وهي طريقة الأصوليين من أصحابنا والشافعية، وقسموا المفهوم إلى أقسام يأتي ذكرها قريبا إن شاء الله تعالى.

ثم إن كل واحد من الدال بعبارته والدال بإشارته يكون عامًّا ويكون خاصًّا بحسب ما يقتضيه اللفظ في الأولين، وبحسب ما يقتضيه المعنى في الأخير، وأما الدال باقتضائه فإن اكتفى في تقدير صحة الكلام وصدقه بما دون العموم فيه فلا عموم له، وإن لم يكتف بدون العموم في استقامة الكلام صدقًا أو صحة فإنه يعم بحسب ذلك المقدر المقتضى.

وتوضيحه أنه إذا لم يستقم الكلام إلا بتقدير محذوف، وكان هنالك أمور منها عام ومنها خاص وكل واحد منها يصلح لاستقامة الكلام، فلا يصار إلى تقدير العام فيه بل يجب أن يكون المقدر هو الخاص، لأنه إنما قدر لضرورة اقتضاء استقامة الكلام له، وإذا اندفعت الضرورة بشيء فلا يتجاوز إلى غيره في باب التقديرات، وإذا لم يستقم الكلام إلا بتقدير العام تعين حينئذ تقديره، وكان المقتضى عامًّا كما: في أعتقوا عبيدكم عني على كذا، حيث يثبت بيع كل واحد من العبيد له إذا عتقوا بقوله، فيلزمه ثمن الجميع، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان تقسيم الدال بدلالته وبيان حكمه، فقال:

[مبحث فحوى الخطاب]

وسَمِّهِ فحوَى الخطابِ إنْ أَتَى ... موافقًا منطوقُهُ ما سكَتَا
وقَدْ يجِي مُسَاويَ المنطُوقِ ... في الحكمِ أو أَوْلى لدَى التحقيقِ
وحكمُهُ القطعُ إذا لم يَعْرِضِ ... عليه عارضٌ سِواه يقتضي

ينقسم الدال بدلالته وهو الذي عبر عنه الأصوليون منا ومن الشافعية وغيرهم بمفهوم الخطاب إلى قسمين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، فأما مفهوم المخالفة فسيأتي بيانه وبيان حكمه، وأما مفهوم الموافقة فهو ما وافق منه المسكوت عنه حكم المنطوق به، وهو نوعان؛ لأنه إما أن يكون المسكوت عنه أولى بذلك الحكم من المنطوق به لأشديته في المناسبة بذلك، وذلك كتحريم ضرب الوالدين وشتمهما المفهوم من قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ الآية [الإسراء/ ٢٣] فإن المقصود منها تحريم إيذاء الوالدين، والضرب والشتم أشد إيذاء من التأفيف.

ويسمى هذا النوع فحوى الخطاب ووجه تسميته بذلك هو أن فحوى الكلام ما يفهم منه قطعًا، وحرمة ضرب الوالدين وشتمهما مأخوذة من تحريم التأفيف المقصود به تحريم الإيذاء، وأما أن يكون مساويًا له وذلك كتحريم حرق مال اليتيم المفهوم من قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ

ظُلۡمًا﴾ الآية [النساء/ ١٠] فإنها صريح في تحريم أكل أموال اليتامى وهي دالة بمفهومها على تحريم حرق أموالهم وإتلافها بغير الأكل، والحكم في جميع ذلك سواء، ويسمى هذا النوع لحن الخطاب، ووجه تسميته بذلك أن لحن الخطاب معناه قال تعالى ﴿وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِ﴾ [محمد/ ٣٠] وما ذكر في هذا النوع من جملة معنى الخطاب.

وحكم مفهوم الموافقة من حيث هو، هو أنه يفيد القطع في مدلوله، أي إذا سمعنا من الشارع نحو قوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ الآية [النساء/ ١٠] قطعنا بأن ما عدا الأكل من أنواع الإتلافات داخل تحت هذا الحكم إلا لعارض يقتضي عدم القطع به، وذلك نحو إذا كان القتل الخطأ واليمين الغير الغموس يوجبان الكفارة، فالعمد والغموس أولى، والمعنى المقصود من ذلك الزجر عن ارتكاب ما نهينا عنه من القتل وانتهاك حرمة اليمين، وهذا المعنى في قتل العمد وفي اليمين الغموس أشد منه في الخطأ، وفي غير الغموس والعارض ها هنا هو إمكان أن يكون المعنى الذي قصد من الكفارة في قتل الخطأ واليمين الغير الغموس هو غير الزجر المذكور، إذ يمكن أن يكون المقصود بالكفارة هنالك التدارك والتلافي والعمد والغموس لا يقبلان ذلك لشدتهما، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان القسم الثاني من قسمي مفهوم الخطاب، فقال:

[مبحث مفهوم المخالفة]

وإنْ يكُنْ مخـــالفًا لحكْمِهِ ... فبالدليـــلِ للخطَابِ سَمِّهِ
أثبتَهُ قومٌ دليـــلاً ونفـــى ... قومٌ ثبوتَ الحكْمِ منهُ فاعرِفَا
وشـــرطُهُ أن لا يكونَ مقتضَى ... يمنعُ من تخصُّص الحُكم الرضَا
وذاك مثـــلُ عادةٍ للعَرَبِ ... في نحو أنْ يجري مجرى الأغلبِ
وكجـــوابٍ للذي قد ســـألا ... ومثـــلُ تعليمٍ لَمن قد جَهِلا

القسم الثاني من قسمي مفهوم الخطاب مفهوم المخالفة، وهو: أن يخالف المسكوت عنه حكم المنطوق به نحو في «الغَنمِ السَائِمَةِ زَكَاةٌ» مفهومه أن غير السائمة ليس فيها زكاة، فالسائمة منطوق به وغير السائمة مسكوت عنه، وحكم المنطوق به هنا إيجاب الزكاة فيه، وحكم المسكوت عنه عدم إيجابها فيه، ويسمى هذا النوع دليل الخطاب، وسماه بعضهم لحن الخطاب أيضًا.

واختلفوا في كونه دليلاً وحجة أثبته قوم دليلاً لفظيًّا من حيث اللغة، وقوم من حيث الشرع، وقالت الشافعية: هو حجة لغوية فيما عدا مفهوم اللقب، لأن مفهوم اللقب عندهم ليس بشيء، لأن اللقب يذكر دليلاً أصلاً لاستقامة الكلام به واختلاله بتركه، وما كان كذلك فلا مفهوم له، وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى.

وأنكر أبو حنيفة كون مفهوم المخالفة دليلاً أصلاً وأثبت كثيرًا من الأحكام الثابتة عند غيره بمفهوم المخالفة، وجعل ثبوتها من باب استصحاب الأصل في الإباحة الأصلية، مثال ذلك عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة، فإن هذا الحكم عنده ثابت بالإباحة الأصلية، فإن الأصل عدم وجوب الزكاة رأسًا، وحديث في «الغَنمِ السائِمَةِ زكاةٌ» إنما أوجب الزكاة في الغنم السائمة دون غيرها، فبقي ما عدا ذلك على أصله الأول، وكذلك عنده فيما عدا هذه الصورة، ووافقه على ذلك جماعة من غير أهل مذهبه، وأنكر بعضهم بعض أنواع مفهوم المخالفة دون بعض كما ستعرفه مما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأنكر قوم كون مفهوم المخالفة حجة في الخبر دون الإنشاء، فإن الخبر له خارج لا ينتفي بذكر بعض أفراده، والإنشاء لا خارج له، فقول القائل: في الشام الغنم السائمة، لا يدل عندهم على نفي وجود غير السائمة هنالك، بخلاف قوله: «في الغنم السائمة زكاة»، فإنه إنشاء معنى ولا خارج له.

واختار أصحابنا كونه حجة من حيث اللغة لقول كثير من أئمة اللغة منهم أبو عبيدة و(أبو)[1]عبيد تلميذه، قالا: في حديث الصحيحين: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ» إنه يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم، وهم إنما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب، وقد فهم ﷺ من قوله ﴿إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡ﴾ [التوبة/ ٨٠] أن حكم ما زاد على السبعين

(١) زيادة يقتضيها السياق، وهو أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ). (م).

بخلاف حكمها، حيث قال: «خَيَّرني اللهُ وسَأَزيدُه عَلَى السبْعِينَ» وأن يعلى بن مُنيَّة قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما بالنا نَقْصُر وقد أَمِنَّا وقد قال تعالى ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء/ ١٠١]. فقال عمر رضي الله عنه: تعجبت مما تعجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «إنَّما هي صَدَقةٌ تصدَّقَ اللهُ بها عَليْكُم فاقْبَلوا صَدقَتَه» ففهما نفي القصر حال عدم الخوف، وأقره صلى الله عليه وسلم، وأيضًا فقد قال صلى الله عليه وسلم: «طَهُور إنَاءِ أَحَدِكُم إذَا وَلَغَ الكلْبُ فيه أنْ يغْسِلَهُ سبعًا» فلو لم يفهم أن ما دون السبع لا يطهره بل يطهر بالثلاث لم تكن السبع مطهره؛ لأن تحصيل الحاصل محال.

واستدل المنكرون لحجية مفهوم المخالفة بأمور:

منها أنهم قالوا: لو ثبت الأخذ بالمفهوم احتاج في ثبوته إلى دليل، وهو إما عقلي ولا مجال للعقل في ذلك، أو نقلي، فإما تواتري أو آحادي، والتواتري لم يكن والآحادي لا يؤخذ به في ذلك، ورد بأن المفهوم أمر لغوي يثبت بالآحادي، كنقل الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه.

ومنها أنهم قالوا: لو صح كون الوصف موضوعًا ليفيد التقييد لما صح أن يرد لغير التقييد، والمعلوم أنه قد ورد لغير التقييد. ورد بأن وروده لغير التقييد لا يمنع من كونه للتقييد، بل يحمل على عدم التقييد إن قام الدليل على ذلك، وإن لم يقم دليل على ذلك حمل على التقييد، وشرط وجود هذا النوع أن لا يكون هنالك أمر يقتضي عدم تخصيص الحكم بذلك المذكور.

اعلم أن المقتضى لعدم تخصيص الحكم بذلك المذكور أشياء:

منها أن يكون ذلك المذكور جاريًا مجرى الأغلب المعتاد، فإن العرب قد تذكر الشيء ولا تريد به نفس التقييد، وإنما تذكره لكونه الأغلب وجودًا من سائر الأحوال، كما في قوله تعالى ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء/ ٢٣] فهذه الصفة جارية على مجرى الأغلب من أحوال الربائب، فإن غالب الربائب يكن في حجورنا، أي في تربيتنا فلا يخص تحريم الربيبة بالربائب اللاتي في حجورنا بل المحرم جميع الربائب عندنا.

ومنه قوله تعالى ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ﴾ [المائدة/ ٣]، فالاضطرار إلى أكل الميتة وما بعدها مبيح لأكلها عندنا، ولو لم يكن في مخمصة وإنما ذكرت المخمصة ها هنا لأنها هي الحال الغالب من أحوال الضرورة إلى أكل الميتة، فليس في الآيتين مفهوم، وخالف في هذا الشرط إمام الحرمين، حيث قال: إن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب.

وأجيب بأن المفهوم فائدة خفية لا تعتبر عند وجود فائدة ظاهرة يمكن حمل المذكور عليها.

ومنها أن يكون المذكور إنما ذكر جوابًا لمن سأل عن حكم ذلك الشيء بعينه، كما إذا قال السائل: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيجاب: في الغنم السائمة زكاة، فإن ذكر السائمة في هذا الموضع لا مفهوم له، لكونه ذكر جوابًا فقط.

ومنها أن يكون المذكور إنما ذكر لكون السامع جاهلاً بحكمه دون حكم المسكوت عنه، فيعلم أن في الغنم السائمة زكاة مثلاً فلا مفهوم للسائمة هاهنا أيضًا.

ومنها أن يكون المسكوت عنه إنما سكت عنه لخوف من المتكلم أو جهل فيه، وهذان الحالان لا يكونان في الشارع تعالى، فمثال ما سكت عنه لخوف نحو أن يقول جديد العهد بالإسلام لعبده: أنفق هذا في المسلمين، وهو يريد المسلمين وغيرهم، لكن سكت عن غيرهم مخافة أن يهتم بالنفاق، ومثال ما سكت عنه لجهل كأن يقول المتكلم: في الغنم السائمة زكاة، إذا كان يجهل حكم غير السائمة مثلاً، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أقسام مفهوم المخالفة، فقال:

[ذكر أقسام مفهوم المخالفة]

وَهْوَ عَلَى سبْعَةِ أَنْوَاعٍ وَرَدْ   مفهومُ غايةٍ ومفهومُ العَدَدْ
والحصرِ والشرطِ ومفهومِ اللقَبْ   ووصفُهُ استثناؤُه إذْ يُنتخَبْ
فالشرطُ والغايةُ والحصرُ معَا   أقْوَى مفاهيمَ وأجْلَى موقعَا

ينقسم مفهوم المخالفة إلى سبعة أنواع: مفهوم الغاية ومفهوم العدد ومفهوم الحصر ومفهوم الشرط ومفهوم اللقب ومفهوم الوصف ومفهوم الاستثناء. وزاد

بعضهم مفهوم الزمان ومفهوم المكان، وهما على التحقيق داخلان تحت مفهوم الصفة؛ إذ ليس المراد منها إلا ما يكون وصفًا في المعنى، ولذا شملت مفهوم الحال أيضًا من نحو: جاء زيد راكبًا، إذ يفهم منه أن لم يجئ ماشيًا.

فأما مفهوم الغاية فهو نحو قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة/ ١٨٧] وقوله تعالى ﴿فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ﴾ [الطلاق/ ٦] ففهم من الآية الأولى ترك الصيام بالليل، ومن الآية الثانية رفع وجوب الإنفاق بعد الوضع.

وخالف في مفهوم الغاية أبو رشيد محتجًّا بأن اللفظ إنما يفيد ما وضع له بمنطوقه، وليس في لفظ الغاية تصريح برفع الحكم عما بعدها، وإنما المنطوق فيها أن الحكم ثابت إلى انتهائها ومسكوت عنه فيما بعدها، فلا يحكم له من لفظ بارتفاع ولا إيقاع إلا بقرينة أخرى غير لفظ الغاية الغاية.

والجواب أما أولاً: فلا نسلم أن اللفظ لا يفيد الحكم إلا بمنطوقه، بل نقول: إنه يفيد تارة بمنطوقه وأخرى بمفهومه كما مر، وأما ثانيًا: فإن ذكر غاية الحكم كالمرادف للتصريح بالتوقيت المضروب للحكم فاقتضى رفعه عما بعده كما ذكر الجمهور.

وأما مفهوم العدد فهو نحو قوله تعالى ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ [النور/ ٤] يفهم منه أن ما فوق الثمانين محظور، وخالف في هذا المفهوم بعض من قال بمفهوم

الغاية وأبو الحسين. والمختار عند أصحابنا والشافعية ثبوته، لأن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة.

وأيضًا فقد فهم ﷺ من قوله تعالى ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة/ ٨٠] أن ما زاد على السبعين مخالف لحكم السبعين، فقال: «لأزيدَنَّ على السبعينَ». وأيضًا فقد فهمت الأمة من جعل حد القاذف ثمانين حظر ما زاد عليه.

وأما مفهوم الحصر فيكون تارة بـ«إنما» كما في قوله تعالى ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [طه/ ٩٨] ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ الآية [التوبة/ ٦٠] وتارة يكون بغيرها من أدوات الحصر، فمن ذلك «ما» و«إلا» نحو: ما زيد إلا قائم، ومن ذلك تقديم ما حقه التأخير، نحو: العالم زيد، أي لا غيره، حيث لم يكن عهد، ومن ذلك ضمير الفصل نحو: زيد هو القائم، أي لا غيره، حيث لم يكن عهد أيضًا وغير ذلك مما ذكر في كتب المعاني والحصر بـ «ما» و «إلا» أقوى من الحصر بغيرهما، واختلفوا في إفادة الحصر من هذه الأدوات ماعدا «ما» و «إلا»، فقال قوم: إن الحصر منها مستفاد من مفهومها المخالف لحكم منطوقها، وقال قوم: إنه مستفاد من منطوقها، وقال آخرون: لا تفيد الحصر رأسًا.

والمختار أن الجميع يفيد الحصر بمفهومه لا بمنطوقه، لأن اللفظ إنما يفيد بمنطوقه ما كان يفيده ظاهر لفظه، والحصر ليس موجودًا في لفظ إنما وقد علمنا إفادته

إياه في قوله تعالى ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [طه/ ٩٨] وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة/ ٥٥] وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة/ ٦٠] وقطعنا أنه من مفهومه لما لم يكن في منطوقه ما يفيده. وأيضًا فلو لم يفد تقديم الأعم الحصر من نحو قولك العالم زيد لكان قد أخبر عن الأعم بالأخص لعدم الجنس فيه والعهد، والله أعلم.

وأما مفهوم الشرط فنحو: أكرم زيدًا إن دخل الدار، مفهومه ترك أكرامه إذا لم يدخل الدار، وخالف في هذا المفهوم أبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري. واحتجوا على ذلك بأنه قد يرد لا للتقييد وذلك كقوله تعالى ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور/ ٣٣]، فإن مفهوم الشرط لا يعمل به هنا بالإجماع، ونظائر ذلك كثيرة.

والجواب عن ذلك أن الآية ونظائرها جارية على مجرى الأغلب المعتاد عند العرب، ولم يقصد بها التقييد، ونحن نسلم أنه لا مفهوم في مثل هذه الصورة، وإنما المفهوم فيما إذا كملت شروطه المتقدمة آنفًا.

وأما مفهوم اللقب والمراد به ما عدا المشتق من الأسماء كالعَلَم واسم الجنس فهو نحو قول القائل: أكرم الرجال، مفهومه عند من قال به ترك إكرام

النساء. والقائل بهذا المفهوم الدقاق والصيرفي وبعض الحنابلة وبعض أصحابنا، ومنعه الجمهور من قومنا.

احتج القائلون به بأن الله تعالى إذا علق الحكم على الاسم الخاص ولم يعلقه على الاسم العام علمنا أنه غير متعلق به، إذا لو كان متعلقًا به لعلقه الله عليه، وذلك نحو أن يقول: في الغنم زكاة، فيعلم أنها لو كانت الزكاة تجب في غير الغنم من الحيوان لعلق الزكاة به أيضًا. وأجيب بأنه إنما علمنا أنه لا زكاة في غير الغنم لأنه لم يقم دليل على وجوبها فيه لا لأجل حكمه بوجوبها في الغنم، فلم تحصل الدلالة على ذلك بذكرها للغنم، بل بفقد الدليل فلا فائدة في ذكر الغنم إلا إيجاب الزكاة فيها فقط، على أنه يجوز أن تكون المصلحة في أنه يبين لنا حكم الغنم في ذلك الوقت بذلك الكلام، ويبين لنا حكم غيرها بكلام آخر في وقت آخر. وأيضًا لو أخذ بمفهوم اللقب لكان قول القائل: محمد رسول الله، كفرًا لتضمنه إنكار نبوة الأنبياء، وكذلك: زيد موجود، يكون كفرًا لتضمنه كون من عداه معدومًا.

وأما مفهوم الصفة والمراد بها ما كان صفة في المعنى فنحو أكرم الرجال العلماء، مفهومه ترك الإكرام لغير العلماء، وبه قال الشافعي وابن حنبل وابن أبي بشر الأشعري والجويني، ومن قال بمفهوم اللقب. وأنكر الاستدلال به أبو العباس بن سريج وأكثر المعتزلة والحنفية والغزالي والباقلاني وهم المنكرون لمفهوم اللقب أيضًا.

احتج المنكرون للاستدلال به بأن المعلوم من اللغة أن تعليق الحكم بالوصف لا يفيد نفيه عما لم يتصف به، كتعليقه باللقب إذ علمنا باستقراء اللغة العربية أن وضع الصفة إنما كان للتوضيح.

فإذا قلت: جاءني زيد العالم فإنما جئت بالعالم لتوضيح الذي جاءك من الأشخاص المشتركين في التسمية بزيد، ولم تقصد بذلك نفي مجيء من ليس بعالم، وأجيب بأن الصفة كما وردت للتوضيح وردت أيضًا للتقييد اتفاقًا، بل التقييد هو الغالب من أحوالها اتفاقًا وذلك كما في قوله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ الآية [المؤمنون/ ١] فإن جميع ما فيها من الصفات إنما وردت بيانًا لتخصيص الفلاح بمن كان من أهل تلك الصفات دون من عداهم. ومنه قوله ﷺ: «في الغَنمِ السائمَةِ زكاة»، فإنه ﷺ لو لم يرد بالسائمة التقييد لما كان لذكرها فائدة.

وأما مفهوم الاستثناء فهو نحو: قام القوم إلا زيدًا، مفهومه أن زيدًا لم يقم ولا خلاف في هذا المفهوم عند الموافقين وجمهور المخالفين إلا ما تقدم ذكره عن الحنفية من قولهم إن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، وكذا العكس وقد مر الكلام في ذلك في باب التخصيص.

وكثير من علماء الأدب يجعل مفهوم الاستثناء من باب المنطوق، وأن الاستثناء عندهم موضوع لإثبات ما بقاه المتكلم عن المستثنى منه، ولنفي ما أثبته للمستثني فذلك مدلوله الذي وضع له عندهم.

ورد هذا المذهب بأنه لم يصرح في لفظه بنفي ولا إثبات، والمنطوق أن يقال: قام القوم ولم يقم زيدًا وإلا زيدًا فلم يقم، وكذلك ما قام القوم بل قام زيد وإلا زيد، فإنه قام فهذا هو المنطوق بخلاف قول القائل: قام القوم إلا زيدًا، فإنه يفيد نفي قيام زيد بمفهومه لا بمنطوقه، وإلى قوة هذا المفهوم واعتماد الجمهور عليه أشار المصنف بقوله: (إذ ينتخب) أي يختار.

وقوله: (فالشرط والغاية والحصر..) إلى آخره، إشارة إلى قوة هذه الثلاثة المفاهيم على غيرها مما عدا الاستثناء، حتى إن قومًا زعموا أنها من المنطوق، والصحيح ما قدمت لك أنها مفاهيم.

وأضعف هذه المفاهيم كلها مفهوم اللقب، ولذا أنكره كثير ممن أخذ بالمفهوم، ثم يليه في الضعف مفهوم الصفة، ولذا قال به بعض من أنكر الأخذ بمفهوم اللقب ثم مفهوم العدد، وقيل إن مفهوم العدد من المنطوق أيضًا، ثم مفهوم الحصر بغير «إنما» وقيل إنه من المنطوق أيضًا، ثم مفهوم الحصر بـ «إنما» ثم مفهوم الحصر بـ «ما» و«إلا» ثم مفهوم الشرط ثم مفهوم الغاية ثم مفهوم الاستثناء، فهذا ترتيب المفاهيم في القوة والضعف، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاستدلال بالمقارنة، فقال:

[بيان الاستدلال بالمقارنة]

وبعضُهم أعطَى القرينَ مثلَ مَا — أعطَى قرينَهُ من الحكم اعلمَا
فحرَّمَ القرودَ حين عَطَفَا — لها الخنازيرَ وبعضٌ ضَعَّفَا

اعلم أنه إذا تقارن أمران في كلام واحد بطريق عطف الثاني على الأول، فإما أن يكون الثاني ناقصًا، أي لا يتم معناه إلا بملاحظة المعطوف عليه كـ: جاء زيد وبكر، فالثاني منهما مشارك للأول في الحكم اتفاقًا. وإما أن يكون الثاني كلامًا تامًّا مستقلاً بنفسه كما في قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة/ ٤٣] فقيل إن الجملة الثانية لا تشارك الجملة الأولى في جميع أحكامها، لأن المشاركة في الحكم إنما هي لنقصان المعطوف لو لم يشارك الأول في ذلك، وهذا كلام تام لا نقصان فيه، فلا يلزم منه التشريك في الحكم، ولا يدل عليه العطف.

وقال بعض قومنا بوجوب التشريك في الحكم مطلقًا، واستدل بهذه الآية على رفع الزكاة عن الصبي، كما رفعت الصلاة عنه.

وذهب بعض أصحابنا أيضًا إلى إعطاء القرين حكم المقارِن مطلقًا، أي ما لم يقم دليل على تخصيص أحدهما بحكم دون الآخر، فاستدل على حرمة القردة بعطف الخنازير عليها في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ

﴿وَٱلۡخَنَازِيرَ﴾ [المائدة/ ٦٠]. وحاصل استدلاله أنه لو لم يكن القردة والخنازير في الحكم سواء ما قرن بينهما ربنا تعالى، فلما قرن بينهما علمنا أنهما سواء في أحكامهما، وأنت خبير بأنه لا يلزم من هذه المقارنة التشريك في جميع الأحكام، وإنما يلزم التشريك في الحكم المذكور في تلك الجملة بعينها، وهي ها هنا كون المخسوف بهم منهم من جعل قردة، ومنهم من جعل خنازير، لكن قد يستدل على تحريم القردة بجعلها في الخسة والخبث بمنزلة الخنازير، بدليل مسخ الله قومًا على صورتهما، والمسخ دليل الإهانة والنكال، ولو لم يكن القردة والخنازير من أخس الأشياء وأخبثها ما كان المسخ على صورتهما إهانة ونكالاً، وقد حرم ربنا علينا الخبائث لقوله ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف/ ١٥٧] فالقردة حرام لمشاركتها الخنازير في الخبث، والدليل على خبثها المقارنة في الآية الأولى، والله أعلم. ثم إنه أخذ في بيان النسخ وأحكامه، فقال:

مبحث النسخ

اعلم أن للنسخ استعمالين: أحدهما لغوي، والآخر شرعي. فأما اللغوي فهو: أن النسخ في لسان العرب إزالة الأعيان، كما يقال: نسخت الريح آثار بني فلان أي أزالتها. وقال القفال: بل هو في اللغة النقل لا الإزالة؛ لأن العرب إذا قالت: نسخ فلان الكتاب إنما تقصد أنه نقل الذي فيه إلى الكَاغِد الآخر(١) ولم

(١) الكاغد الآخر: الصفحة الأخيرة. (م).

تقصد أنه أزال ما نقل منه بالكلية، وإذا قالت: نسخت الريح آثار بني فلان، فلم تقصد أنها أعدمتها، وإنما أرادت أنها ذهبت بها عن تلك العَرْصَة[1].

وأجيب بأنه لا يمتنع أن يكون حقيقة في الإزالة، ثم استعمل في النقل من حيث كان النقل مزيلاً للمنقول عن مكانه، وإن حصل في مكان آخر ثم استعمل في نسخ الكتاب من حيث إنه أشبه المنقول من الوجه الذي ذكره الخصم، فيكون استعمالهم ذلك في الإزالة، ثم استعمل في النقل من حيث كان النقل مزيلاً للمنقول عن الكتاب تشبيهًا بالمجاز، وهو النقل والنقل مشبه بالحقيقة، وهي الإزالة، وقيل: بل لفظ النسخ مشترك بين معنى الإزالة والنقل، وصححه البدر - رحمه الله تعالى - لأنه قد استعمل فيهما على سواء، ولم يغلب على أحدهما دون الآخر، فوجب القضاء بالاشتراك.

وأجيب بأنه إن أردتم أنه استعمل في نسخ الكتاب حقيقة فهو باطل بما ذكرنا من أنه لم تحصل فيه إزالة ولا نقل حقيقي، وإن أردتم أنه استعمل في «نسخت الريح الآثار» بمعنى النقل حقيقة، فليس بأن يكون حقيقة في النقل من ذلك المكان أولى من أن يكون حقيقة في إزالتها من عرصاتها، والأصل عدم الاشتراك فلا وجه له.

(١) العَرصة: الساحة. (م).

وقيل إنه في اللغة موضوع لإزالته مطلقًا، أي لإزالة الأعيان والمعاني، وعلى هذا القول فيكون النسخ الشرعي داخلاً تحت النسخ اللغوي أي يكون بعض مسمياته فردًا من أفراده. واستدل أرباب هذا القول بأنه يقال في اللغة: نسخت الشمس الظل، أي أزالته، والمعلوم أن الظل ليس بشيء زائد، فكذلك رفع الأحكام نسخ وإن لم يزل شيء، لكن لما زال التكليف كان زواله كزوال الظل، فهو في اللغة والشرع لمعنى واحد.

ورد بأن العرب إنما يتضح لها من الإزالة إزالة الأعيان دون إزالة المعاني، وإنما كانت تضع العبارات على ما يتضح لها، وتفتقر إلى التعبير عنه، فوجب الحكم بأن الاسم في ابتداء وضعه إنما قصد به ما وضح لهم دون ما غمض، لكن ربما عرض لهم التعبير عن الغامض بعد الوضع، وكان في ذلك الغامض شبه بالوضع، وعبرت عنه بتلك العبارة التي وضعتها لأجل ذلك الشبه.

وحاصل الرد أن العرب يبعد تصورها عند وضع النسخ للإزالة كون الإزالة قد تكون للمعاني كما تكون للأعيان، وإنما تتصور ما هو متضح لها من إزالة الأعيان فقط، فإن عرضت لها من بعد إزالة المعاني سموها نسخًا مجازًا، ولما كان السابق إلى الأفهام الآن عند إطلاق لفظ النسخ إنما هو إزالة الأحكام الشرعية دون إزالة الأعيان علمنا أن لفظ النسخ قد نقله الشرع إلى ذلك، وصار فيه حقيقة شرعية.

وإلى استعماله بالمعنى الشرعي أشار المصنف بقوله:

[تعريف النسـخ]

النَّسْـخُ أنْ يُرْفَعَ حُكـمُ الشَّرعِ   بعـد ثُبـوتِهِ بحكـمٍ شرعِيّ

عرف النسخ الشرعي بأنه: رفع حكم شرعي بعد ثبوته بحكم شرعي آخر، فخرج بالقيد الأول المباح في الأصل، ثم طرأ عليه حكم شرعي كإيجاب الصلاة والزكاة والصيام ونحوها، فإن هذه الأشياء كانت قبل ورود الشرع مباحًا فلا يسمى إيجابها نسخًا لإباحة تركها، لأن إباحة تركها إنما هو بالإباحة الأصلية، والإباحة الأصلية ليس بحكم شرعي. وخرج بالقيد الثاني وهو قولنا: (بعد ثبوته) التخصيص المتصل، فإنه إنما يرد قبل ثبوت الحكم واستقراره. وخرج بالقيد الآخر رفع الحكم بسبب العوارض العارضة على الأهلية، كالحيض والسكر والجنون والمرض والموت.

وللعلماء في تعريف النسخ طرق كثيرة منها مقبول ومنها مردود، فلا حاجة إلى ذكرها؛ لأن الغرض من تعريف الشيء إيضاح حقيقته، وكشف ماهيته، فإذا حصل تصور ذلك في ذهن السامع كان كافيًا، فلنرجع الآن إلى بيان حكم النسخ ثم إلى بيان محله شروطه وأنواعه.

وقال:

---

(١) هذا العنوان غير موجود في فهرس النسخة المعتمدة. (م).

[حكم النسخ وأنه جائزٌ واقعٌ]

ولا خِـــلافَ في جـــوَازِهِ وقَـــدْ صـــحَّ وقوعُهُ بنقـــلٍ وسَـــنَدْ

اعلم أن النسخ جائز عند جميع أهل الملل الإسلامية وغيرها لا خلاف بينهم في جوازه عقلاً ونقلاً خلافًا لأكثر اليهود وبعض من لا يُعبأ بخلافه من الإسلاميين على ما سيأتي بيان ذلك قريبًا إن شاء الله تعالى.

واحتج المتفقون على جوازه بالعقل والنقل. أما العقل فلأن النسخ فعل من أفعال الله تعالى، وإذا كان فعلاً من أفعال الله تعالى فإما أن تعتبر فيها المصالح العبادية تفضلاً على ما عليه الجمهور، أو لا[1] تعتبر، فإن لم تعتبر فجوازه ظاهر؛ لأنه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يسأل عما يفعل، وإن اعتبرت المصالح تفضلاً فجوازه ظاهر لجواز اختلاف المصالح، باختلاف الأوقات والأزمان، فيجوز أن تكون المصلحة في مشروعية الحكم المنسوخ في زمان، ثم يكون مفسدة بعد ذلك الزمان، والله عالم به؛ لأنه عليم خبير قدير لا يغيب عنه شيء، وإن كنا لم نعلمه نحن فينسخه لما علمه من المصلحة، كاستعمال الطبيب الحاذق الأدوية بحسب الأمزجة والأزمان، لعلمه وحذاقته، ففي ذلك حكمة بالغة لا نعرفها لا بَدَاء[2] ولا جهل.

---

(١) في الأصل: لم، وما ذُكر الصواب. (م).

(٢) بدَاء: ظهور علمٍ بشيء لم يُعلم من قبل. (م).

وأما النقل فلأن الاستمتاع بالأخوات كان حلالاً في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع، ولأن الختان كان جائزًا في شرع إبراهيم عليه السلام، ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام، ولأن الجمع بين الأختين كان جائزًا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع.

فإن قيل كل منها رفع للإباحة الأصلية، أجيب بأن الإباحة فيها بالشريعة، فإن الناس لم يتركوا سدى في زمان، كيف وسكوت الأنبياء - عليهم السلام - عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت أحكامًا شرعية؟!

وزعمت اليهود - إلا العيسوية منهم - أن النسخ غير جائز، ثم افترقوا في منع جوازه فرقتين: فذهبت فرقة منهما إلى منع جوازه عقلاً ووافقهم على ذلك عبيد بن عمير[1] الليثي وغيره ممن لا يعبأ به، ولعل أكثرهم من الشيعة، وعبيد بن بن عمير. قال أبو يعقوب هو تابعي على الأصح، وقيل صحابي: وذهبت الفرقة الأخرى إلى منع جوازه نقلاً.

احتج المانعون من جوازه عقلاً بأنه إن كان الفعل المأمور به حسنًا فالنهي عنه قبيح، وكذا العكس، وعلى التقديرين يلزم السفه أو الجهل وكلاهما باطل. وأجيب بأن الفعل يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت، فالأمر في وقت المصلحة، والنهي في وقت المفسدة كما مر بيانه فلا بداء ولا جهل.

---

(١) في الأصل: عمرو، والصواب ما ذُكر. (م).

احتج المانع من جوازه نقلاً بما نقلوه عن موسى عليه السلام أن لا نسخ لشريعته، وعن التوراة «تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض».

وأجيب بأنه لا نسلم أن ذلك المنقول قول موسى عليه السلام ولا نسلم أنه متواتر، لأنه لو تواتر لم يختص به أحد منهم دون الآخر، ومن المعلوم أن بعض أحبارهم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار لم يقبلوا ذلك، فلو كان متواترًا لقبلوه، كيف وهو إنما قيل إنه من وضع ابن الراوندي، ومن كذبه على موسى عليه السلام، ولا نسلم أيضًا أن ذلك ثابت في التوراة التي أنزلت على موسى عليه السلام، وثبوته فيما في أيديهم من النسخ لا يكون حجة علينا، لأنها محرفة لقوله تعالى ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ [النساء/ ٤٦] وقوله تعالى ﴿ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾[آل عمران/ ٧٨] وأيضًا فلو ثبت ذلك في التوراة التي نزلت على موسى لاحتجوا به على نبينا - عليه الصلاة والسلام - ولو احتجوا به لاشتهر عادة وهو لم يشتهر؛ فعلمنا أنهم لم يحتجوا بذلك.

ولما كان خلاف اليهود ومن وافقهم في إنكار جواز النسخ لا يعد خلافًا لضعفه بالحجج القاهرة والبينة الظاهرة. قال المصنف: (ولا خلاف في جوازه) أما قوله: (وقد صح وقوعه بنقل) فمعناه أن وقوع النسخ قد ثبت بالنقل الصحيح المتواتر، لأن شريعة نبينا قد نسخت ما قبلها إجماعًا، وكذلك ما سبق من الشرائع بعضها ناسخ لبعض إجماعًا كما مر، والوقوع دليل الجواز فلا ينبغي أن يخالف أحد من الإسلاميين في جوازه بعد الإجماع على وقوعه.

أما ما حكي عن أبي مسلم الأصفهاني من أنه أنكر وقوع النسخ في شريعتنا وفي ما قبلها من الشرائع محتجًا بقوله تعالى ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت/ ٤٢] فباطل لا يعد خلافًا مخلاً بإجماع المسلمين وسائر الملل خلا أكثر اليهود على وقوع النسخ، وذلك أنه يلزم عليه أمران باطلان:

أحدهما: إنكار إطلاق لفظ النسخ، وهو مخالف للنص، لقوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ لآية [البقرة/ ١٠٦].

وثانيهما: إنكار ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة نبينا محمد ﷺ، وهو أيضًا باطل، وما اعتذر به عنه من أن مراده بذلك أن الشريعة المتقدمة مؤقتة إلى ورود الشريعة المتأخرة، إذ ثبت في القرآن أن موسى وعيسى - عليهما السلام - بشَّرا بشريعة نبينا - عليه الصلاة والسلام - وأوجبا الرجوع إليه عند ظهوره، وإذا كان الأول مؤقتًا لا يسمى الثاني ناسخًا باطل أيضًا؛ لأنه يلزم عليه إنكار صور تسمية النسخ نسخًا مع ثبوت النص بذلك، على أنا لا نسلم أن البشارة والإيجاب يقتضيان توقيت أحكامها لاحتمال أن يكون الرجوع إليه لكونه مفسرًا أو مقررًا أو مبدلاً للبعض دون بعض، فمن أين يلزم التوقيت؟! بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخًا ولو سلم فمثل التوجه إلى بيت المقدس، والوصية للوالدين ووجوب ثبات العشرين للمائتين كان مطلقًا، فرفع.

أما ما احتج به من ظاهر قوله تعالى ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ﴾ [فصلت/ ٤٢] فأجيب عنه بأن المراد لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله، ولا يقع بعده ما يبطله وحاصل الجواب أن الإبطال ليس هو عين النسخ بل الإبطال في الآية إنما هو بمعنى إظهار البطلان، والإبطال بهذا المعنى غير النسخ. قال البدر الشماخي - رحمه الله تعالى: وحمل - أي النافي للوقوع - أكثر الآيات التي وقع فيها النسخ على التخصيص، والرد عليهم بالإجماع على أن شريعتنا ناسخة لما قبلها، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان محل النسخ، فقال:

[محل النسخ الأمر والنهي.. إلخ]

يكونُ في الأمْرِ وفي النَّهي وإنْ ... بصيغةِ الإخبَارِ جَاءَ فاستَبِنْ
ما لم يكونَا في صفَاتِ البارِي ... ولا يصحُّ النَّسْخُ للأخبَارِ
وصحَّ فيهمَا وإنْ تقيدا ... بمقتضِي الدوام نحوُ: أبدَا
لأن ما فيهِ من التأبيدِ ... منحصرٌ في ذلك التمديدِ
كنحوِ صومُوا أبدًا لا تمَّا ... معناه حتى يُنْسَخَ الحكمُ أعلمَا

اعلم أن الأمر والنهي الشرعيين هما محل النسخ الشرعي، فيكون فيهما وإن وردا بصيغة الخبر كأمرتكم بكذا ونهيتكم عن كذا، ومنه ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم

بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ ﴾ [المائدة/ ١] ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة/ ٣] ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران/ ٩٧] ونحو ذلك من الآيات لأن المقصود منها إنما هو إباحة الشيء أو تحريمه أو إيجابه، وهو معنى الأمر والنهي، وليس المراد منها الإخبار عن الحل والتحريم والإيجاب الواقع في الماضي، حيث لا يمكن تغيير مدلول الأخبار عنها، لكن يشترط في صحة النسخ في الأمر والنهي المذكورين أن يكونا فرعيين، فلا يصح نسخهما إذا وردا في معرفة الله تعالى، أو معرفة صفاته كـ ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد/ ١٩] ونحو ذلك، وكذلك لا يصح نسخهما في نحو ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء/ ٥٩] ﴿لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَـٰنَ ﴾ [يس/ ٦٠].

وجوز بعض الظاهرية نسخ التوحيد، وأجاز الأمر بالتثنية والتثليث وبعبادة غير الله تعالى، وبأن يكون التوحيد يومئذ كفرًا لو فعل وتغالى حتى قال: لو أراد أن يتخذ ولدًا لفعل، قال البدر الشماخي: والمجوز لذلك أبو بكر الظاهري، وبطلان هذا القول لا يخفى على ذي بال لما فيه من عكس الحقائق وتجويز المستحيل عقلاً وشرعًا تعالى الله عما يقول المبطلون علوًّا كبيرًا.

أما قول المصنف: (ولا يصح النسخ للإخبار) فمعناه أن الإخبار التي لم تكن في معنى الأمر والنهي لا يصح نسخها.

اعلم أن الإخبار إما عن الأحكام الشرعية الفرعية كـ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [المائدة/ ٣] أو الأحكام العقلية كـ: العالم حادث أو عن الأحكام الحسية كـ: النار حارة والماء بارد، فالإخبار عن الأول مما يقبل النسخ كالإخبار عن حل الشيء أو حرمته، لأنهما في معنى الأمر والنهي مثل: هذا حلال، ثم أخبر عن حرمته، وذاك حرام، ثم أخبر عن حله، واختلفوا في صحة نسخ الأخبار عن الأحكام الغير الشرعية الفرعية.

قال بعض المعتزلة والأشعرية: يجوز النسخ في الخبر مطلقًا إذا كان مدلوله متكررًا وكان الإخبار عنه عامًّا، كما لو قال: عمرت زيدًا ألف سنة، ثم بين أنه أراد تسعمائة بخلاف ما إذا لم يكن متكررًا، نحو قوله: أهلك الله زيدًا، ثم قال: ما أهلكه لأن ذلك يقع دفعة واحدة، فلو أخبر عن إعدامه وإيجاده جميعًا كان تناقضًا.

وفصل بعضهم بين الماضي والمستقبل، فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل، لأن الوجود المتحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل، لأنه منع من الثبوت. وذهب قوم منهم صاحب المنهاج إلى أنه يصح دخول النسخ في الأخبار إذا جاز التغير في مضمونها، نحو أن يخبر النبي ﷺ أن فلانًا كافر، فيجوز لنا أن نخبر بذلك، ثم يسلم فيخبر النبي ﷺ بأنه مسلم، فيجوز لنا الإخبار بذلك، ويحرم الإخبار بأنه كافر، قالوا فقد نسخ الخبر بجواز التغير في مدلوله، قالوا: ولا يصح فيما لا يتغير كالإخبار بأنه عمّر نوحًا ألف سنة، ثم يخبر بأنه عمَّره

خمسمائة، وذهب الجمهور إلى عدم جوازه مطلقًا. قال الإزميري: وهو الصحيح لأن النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر، لأنه لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا، ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك، فإنه بداء وجهل، وذلك على الله محال.

قال البدر الشماخي: وظاهر ميل المصنف - يعني أبا يعقوب - إلى جواز نسخ الإخبار عن الثواب والعقاب تبعًا لنسخ الأمر والنهي، كما إذا أخبر أن الثواب لمن صلى إلى بيت المقدس أولاً، ثم أخبر أن العقاب لمن صلى إليها بعد نسخ استقبالها، قال: وفيه نظر؛ لأن الثواب لم ينسخ لأنه كان متعلقًا بثبوت الصلاة إلى بيت المقدس، ولم يخبر عن ثبوت الثواب مطلقًا، بل بقيد وجوب استقبال بيت المقدس والأخبار بالعقاب بعد زوال الوجوب الأول، والخبران لا يتعارضان إلا إذا اتحد وقتهما.

أقول: وبمثل هذا الجواب ينبغي أن يقال على تمثيل المجوزين لنسخ الخبر إذا صح تغير مدلوله، كالإخبار عن الكافر بالكفر ثم الإخبار عنه بعد إسلامه بالإسلام؛ لأن الخبر عن كل واحد من حاليه إنما هو باعتبار قيد الحالة التي هو عليها لا خبر مطلقًا، فقوله فلان كافر، أي مادام على هذه الحالة فلا يكون نسخًا للخبر بهذا الاعتبار، والله اعلم.

واعلم أنه يصح النسخ في إيقاع الخبر، بأن يكلف الشارع أحدًا بأن يأمره بأمر ثم ينهاه. قال البدر: وهو راجع إلى الأمر والنهي، قال صاحب المنهاج: وذلك نحو أن نؤمر بأن نصف الله تعالى بأنه سميع بصير، ثم ننهى عن ذلك أو عكس ذلك، فإنه يجوز تغير حكم النطق باللفظ، وإن كان المدلول لا يتغير فقد يكون إطلاق اللفظ مفسدة، وإن كان صدقًا، وقد يكون مصلحة فيجوز النهي عنه بعد الأمر، والأمر به بعد النهي بحسب المصلحة. قال: وهذا (لا)[1] إشكال فيه، أقول: نعم (لا)[2] إشكال فيه إذا اعتبرنا المصالح تفضلاً منه تعالى، وإذا لم نعتبرها أيضًا إذ لا محال فيه، وحكم الله كثيرة، ولا يلزم انحصارها في حصول المصلحة ودفع المفسدة، ولا يجب الاطلاع على جميعها، بل يستحيل ذلك، والله أعلم.

وقول المصنف (وصح فيهما وإن تقيدا..) إلى آخره، معناه أن النسخ يصح في الأمر والنهي، وإن قيدا بقيد يقتضي أنهما مؤبدان، نحو صوموا أبدًا، لأن ذلك التأبيد إنما هو منحصر في مدة التكليف بذلك الحكم، فمعنى (صوموا أبدًا) أي حتى ينسخ حكم الصيام، لأن تأبيد كل شيء إنما يكون بحسبه.

اعلم أنه إذا أُبِّد الحكم فأما أن يؤبد بكلام محكم لا يصح أن يتطرق عليه رفع في وقت من الأوقات، كما إذا قال الشارع هذا الحكم دائم مستمر إلى يوم

(١) زيادة يتطلبها السياق. (م).
(٢) زيادة يتطلبها السياق. (م).

القيامة، أو صوموا شهر رمضان إلى يوم القيامة، أو نحو ذلك فهذا لا يجوز عليه النسخ اتفاقًا؛ لأن تأبيده بهذا اللفظ متضمن للإخبار بدوامه، فنسخه يكون من باب نسخ مدلول الخبر الذي لا يصح نسخه اتفاقًا.

وإما أن يؤيد بكلام يحتمل معه الرفع، كأبدًا ودائمًا ونحوهما، فهذا يصح نسخه لأن ذلك التأبيد يحمل - بعد ورود الناسخ على تلك المدة، فنحكم أن أبدًا ونحوها في الكلام السابق مقصود به إبقاء الحكم في مدة التكليف، وعلى ما ذكرته أكثر الأصوليين. وقيل: لا يجوز نسخ المقيد بـ «أبدًا» ونحوها، لأن فائدة التأبيد الدوام. قال صاحب المنهاج: والقائل بذلك هم بعض المسلمين وبعض اليهود. احتجوا على ذلك بأن لفظ التأبيد إن لم يفد الدوام كان ذكره عبثًا لا فائدة فيه، وكلام الحكيم لا يدخله العبث.

وأجيب بأن له فائدة وهو دوامه إلى الموت كما لو قلت لعبدك افعل كذا أبدًا، فإن التأبيد يرتفع بالموت وارتفاع التكليف. ولنا على أن التأبيد لا يقتضي الدوام المستمر قوله تعالى مخبرًا عن اليهود ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة/٩٥] فأخبر الله عنهم أنهم لا يتمنون الموت أبدًا، ثم قال سبحانه حاكيًا عن أهل النار أنهم يتمنون الموت حيث قال: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف / ٧٧] فاقتضى أن اليهود يتمنون، ولا يقال لم يخبر الله عن اليهود أنهم يتمنون، بل أخبر عن أهل النار جملة، فيجوز أن المتمني غير اليهود؛ لأنا نقول: إن المعلوم من حالهم أن الأحب إلى أهل النار كلهم الموت في

تلك الحال، وقد أخبر الله تعالى عنهم جميعًا ولم يخص أحدًا منهم دون أحد، فوجب القضاء بعمومه، والله أعلم.

قال:

[حكم نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دونها، ونسخهما معًا، ونسخ بعض المعنى كالقيد والشرط، وفي زيادة بعض الحكم على المشروع، وأحكام ذلك]

والنسخُ في اللفظِ وفي المعنى مَعا   وفيـــه دونَ اللفظِ أيضًا وقَعَا
وهكَـــذَا في جـــزءِ معنَاه يصحْ   كنسخ قيدٍ أو كَرُكْنٍ مُتَّضِحْ
وليس نســـخُ القـــيدِ والشروطِ   نسخًا لذي التقييدِ والمشروطِ
كالنســـخِ للوضـــوءِ في العبادَةِ   والقـــيدِ بالإيمـــانِ في الكفارَةِ
ولا يكونُ نسخُ بعضِ الفرضِ   نســـخًا له كـــذا مزيدُ البعضِ
مثالُه لو زِيْـــدَ فرضُ الفَجْـــرِ   بركعةٍ أو نقصتْ في الظُّـــهرِ

يجوز نسخ نظم الكتاب والسنة مع معناهما المقصود المعبر عنه بالحكم، وبذلك صرح البدر الشماخي - رحمه الله تعالى - قال: وتوقف فيه بعض أئمة عمان، وأجازه المصنف يعني الإمام أبا يعقوب - رحمة الله عليه - ويجوز أيضًا نسخ التلاوة دون الحكم، ووقع ذلك كقول عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى -

عنه كان فيما أنزل «الشَّيْخُ والشَّيْخَةُ إذَا زَنِيَا فارجُمُوهُمَا الْبَتَّة».

ويجوز أيضًا نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ آية السيف لآيات كثيرة، وتلاوتها باقية، وكالاعتداد بالحول نسخ بـ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة/ ٢٣٤]. وتلاوتها باقية وهي قوله تعالى ﴿مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة/ ٢٤٠]، ومثال ما إذا نسخ التلاوة والحكم معًا نحو ما روي عن عائشة - رضي الله عنها: «عشر رضعات يحرِّمن ثم نسخن بخمس».

قال صاحب المنهاج: وهذه الرواية التي حكيناها عن عمر وعائشة إنما جئنا بها أمثلة فقط لما ذكرنا من نسخ التلاوة دون الحكم ونسخهما جميعًا إذ لم نقطع بصحتها ولهذا خالفنا حكمها، ولأنا لو حكمنا بصحتها كنا قد أثبتنا بعض القرآن آحاديًّا، لأن نقل هذه ليس بمتواتر. قال ويحتمل أن يقال: لا مانع من كونها كانت قرآنًا قبل نسخ تلاوتها، ولا يؤدي تجويز ذلك إلى تجويز أمر ممتنع، وبعد نسخ تلاوتها لا نحكم بأنها قرآن، لكن في ذلك بعد من جهة لفظها، فإنه يخالف لفظ القرآن في البلاغة والفصاحة. قال: والأقرب أنها ليست من القرآن، ويحتمل أن قول عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه: «كان فيما أنزل» أراد فيما أنزل على محمد ﷺ من الشريعة، لأنه من القرآن، إلى أن قال: وأما ابن الحاجب فقطع بأن هذه المنقولات كانت قرآنًا ثم نسخت، ثم قال: والأشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه، وما ذكرته من جواز نسخ التلاوة والحكم معًا، ونسخ أحدهما

دون الآخر هو ما عليه جمهور الأصوليين. وخالف بعضهم في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس، فمنع من نسخ أحدهما دون الآخر.

قال صاحب المنهاج وحكى ابن الحاجب هذا القول عن بعض المعتزلة. قال البدر: ومنع نسخ التلاوة دون الحكم ظاهر كلام بعض أئمة عمان، وأجازه المصنف يعني أبا يعقوب، قال: وهو الصواب.

واحتج المانعون لذلك بأمرين:

أحدهما: أن التلاوة مع الحكم كالعلة مع المعلول والمفهوم مع المنطوق، فلا يصح انفصال أحدهما عن الآخر.

وثانيهما: أن بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل، وتزول فائدة القرآن.

وأجيب عن الأول بأن التلاوة أمارة للحكم ابتداء لا دوامًا، فإذا نسخت الأمارة لم ينتف مدلولها، فكذلك إذا نسخ الحكم وحده لم يلزم انتفاؤها.

وأجيب عن الثاني بأنه إذا اعتقد بقاء الحكم فهو إما مجتهد أو مقلد إن كان مجتهدًا، فأتى من تقصيره في البحث لا من جهة الله تعالى، وإن كان مقلدًا رجع إلى المجتهد، وفائدة بقاء التلاوة كونه معجزًا وفي مجرد التلاوة ومصلحة كسائر التعبدات.

وقول المصنف: (وهكذا في جزء معناه يصح ..) إلخ إشارة إلى أن النسخ كما صح في الحكم دون التلاوة لما تقدم، كذلك يصح في جزء الحكم، وذلك كنسخ قيد للإجزاء، وشرط في العبادة أو ركن منها. مثال ذلك ما لو نسخ الوضوء من الصلاة أو اشتراط الإيمان في عتق الرقبة من كفارة القتل، أو نسخت ركعة من صلاة الظهر أو العصر أو نحو ذلك، فإن هذا كله جائز أن لو ثبت عن الشارع، لكنه لم يثبت عنه نسخ شيء من ذلك، فلو ثبت لوجب قبوله.

ثم اختلفوا فيما لو نسخ بعض العبادة أو شرطها على ثلاثة مذاهب:

أحدها: وهو الأصح أن نسخ البعض ليس بنسخ للجميع مطلقًا، سواء نسخ ركن أم شرط متصل أم منفصل، وهذا القول منسوب لأبي رشيد وأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي.

المذهب الثاني للغزالي: أن نسخ البعض نسخ للجميع، كان ذلك المنسوخ ركنًا أم شرطًا. قال ابن الحاجب: وهذا مخالف للإجماع.

المذهب الثالث لأبي طالب والقاضي عبد الجبار: أن العبادة إن نسخ منها ركن كركعة أو شرط يجري مجرى الركن لها، كالقبلة وهو المتصل بها، فنسخ للجميع، وإن كان منفصلاً فليس بنسخ، فنسخ وجوب الوضوء ليس نسخ للصلاة عندهما.

واحتج أرباب القول الأول بأن نسخ البعض شرطًا كان أو ركنًا لا يكون مزيلاً للجميع فلا يبطل بنسخ ذلك البعض حكم ما بقي بعد النسخ، فلا وجه للحكم بنسخه ولو كان ناسخًا له لافتقر إلى دليل ثان يدل على وجوبه، واحتج الغزالي بأنه قد ثبت بطريق شرعي تحريم الصلاة من غير وضوء، وتحريم الاقتصار على ثلاث من أربع، ونسخ الوضوء والركعة لما رفع هذين التحريمين كان نسخًا بلا ريب، وأجيب بأن ذلك مسلم، ولكن نسخ هذا الحكم ليس نسخًا لوجوب الصلاة، ولا تجدد لها وجوب بأمر ثان، وما لم يبطل وجوبه كيف يكون منسوخًا؟

قال صاحب المنهاج: والأقرب عندي أن الخلاف في هذه المسألة لفظي وليس بمعنوي، بيان ذلك أن أهل القول الأول لا ينكرون أنه قد ارتفع بذلك التحريمان المذكوران، والغزالي لا ينكر أن وجوب الصلاة والثلاث الركعات لم يرتفع بارتفاع وجوب الوضوء والركعة، فحينئذ لم يبق الخلاف بينهم إلا في الوصف للمنقوص عنه بكونه منسوخًا أم لا. قال: والأقرب أنه هنا لا يسمى منسوخًا لأنه لم يزل وجوبه ولا أجزاؤه ولا ثبت وجوبه بأمر غير الأمر الأول، وأما زوال تحريم فعله فذلك حكم هو كالأجنبي، وحجة القائلين بالتفصيل هي عين حجة الغزالي. إلا أنهم لم يجعلوا الشرط والركن المنفصلين بمنزلة الشرط والركن المتصلين، فمعهم أن المتصل هو الذي يكون بنسخه نسخ الباقي، والجواب عنه هو عين الجواب عن حجة الغزالي.

وقوله: (كذا مزيد البعض..) إلخ يعني أن زيادة بعض على الفرض المتقدم لا يكون نسخًا لذلك الفرض الأول، كما أن نسخ بعض الفرض لا يكون نسخًا للباقي سواء كان ذلك الزائد ركنًا أو شرطًا، وسواء كان عبادة مستقلة بنفسها أو غير مستقلة.

اعلم أن العبادات المستقلة إذا زيدت على فرائض لم تكن نسخًا لها عند الأكثر - قال ابن الحاجب: وعن بعضهم زيادة صلاة سادسة نسخ. قال أبو الحسين: لم يختلف الناس في أن زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخًا، ولا زيادة صلاة على الصلاة. قال: وإنما جعل أهل العراق زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخًا لقوله عز وجل ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة/ ٢٣٨] لأنه جعل ما كان وسطًا غير وسط، وقد اعترض عليهم بأنه يلزمهم ذلك في كل عبادة مستقلة زيدت على عبادات، لأنها صيرت الأخيرة غير أخيرة، وذلك مخالف الإجماع، قال صاحب المنهاج: ولا أدري ما يقول العراقيون في نحو الزيادة على صوم رمضان صوم شوال أو غيره، هل يجعلونه نسخًا كالصلاة السادسة؟ ظاهر ما حكاه أبو الحسين من اتفاق الناس على أن الزيادة المستقلة ليست نسخًا لما زيد عليه، وأن العراقيين إنما قالوا في الصلاة السادسة: إنها نسخ لأجل النص على أن في الصلوات وسطى، وذلك يبطل أوسطيتها لولا ذلك لما جعلوه نسخًا، وهذا يقتضي أنهم يوافقون في الزيادة على شهر رمضان أو نحوه أنها ليست نسخًا له.

وأما زيادة جزء مشترط فاختلف فيه، فقال القاضي عبد الجبار: الزيادة في النص نسخ أن لم يجز المزيد عليه إلا بها كزيادة ركعة في الفجر وإلا فلا، كزيادة عشرين في حد القاذف وزيادة التغريب على الحد، وقال أبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي: بل الزيادة نسخ مطلقًا، أي سواء كان المزيد عليه يجزي من دونها أم غير مجزئ لكنهما يقولان: إنما تكون نسخًا إن تغير بها الحكم في المستقبل. وقال أبو علي وأبو هاشم وأصحاب الشافعي: ليس الزيادة بنسخ مطلقًا أي سواء تغير بها الحكم أم لم يتغير، وسواء أجزى المزيد عليه من دونها أم لم يجز، وهذا القول هو الذي مشيت عليه في النظم. وهو الصحيح عندنا، وحجتنا على ذلك أن زيادة المزيد في العبادة إنما يكون مأمورًا بضمه إلى العبادة الأولى، فالدليل الذي أوجب علينا تلك الزيادة ساكت عن حكم المزيد عليه، فظهر أن المزيد عليه ثابت بالدليل السابق، وأن الزيادة إنما تثبت بالدليل الآخر، وإذا ثبت الأمر أن من الدليلين وجب بقاء كل واحد من الدليلين على أصله، فلو قضينا بنسخ المزيد عليه بتلك الزيادة للزم إلغاء الدليل الأول الذي وجب به ذلك الفرض، وبقي المزيد عليه في حكم السقوط، وهذا باطل قطعًا. ولكل واحد من الأقوال المذكورة حجج لا نطيل بذكرها مخافة التطويل.

واعلم أن ثمرة الخلاف في كون الزيادة نسخًا أم لا إنما تظهر حيث يكون المزيد عليه قطعيًّا ثابتًا بآية أو خبر متواتر، فالزيادة الواردة عند من جعلها ناسخة لا يقبل فيها خبر الواحد، ولا يجوز إثباتها بقياس، فمن جعل التغريب والحكم

بالشاهد واليمين ناسخين لم يقبل الأخبار الواردة فيهما، ولا يجيز العمل بهما، وكذلك ما أشبههما في ذلك، ومن لم يجعلهما ناسخين قبل فيهما خبر الواحد والقياس الظني وعمل به.

أقول: وإنما لم نعمل بالتغريب في الزيادة على حد البكر والحكم بالشاهد واليمين لكون الخبرين لم يصحَّا معنى في ذلك لأجل أن ذلك نسخ لما تقرر من الحد بالجلد والحكم، بالشاهدين، والله أعلم.

ثم قال:

[حكم نسخ الفحوى دون أصلها، ونسخه دونها]

والفحــوَى دونَ أصــلِهَا لا تُنْسَخُ ... ويُنْسَـخُ الأصلُ وقيل تُنْسَخُ

اعلم أنه يجوز نسخ الفحوى وأصلها معًا، صرح بذلك الأصوليون. قال صاحب المنهاج: ولا أعرف في ذلك خلافًا، مثاله أن ينسخ قول الولد لوالديه. أف وأن يضربهما، ويجوز أيضًا نسخ أصلها دونها، نحو أن ينسخ تحريم التأفيف بإباحته دون الضرب، فهذا جائز عندنا وعند المعتزلة، واختاره ابن الحاجب وصححه البدر الشماخي.

وأما العكس وهو أن ينسخ الفحوى دون أصلها، قال صاحب المنهاج: ففيه تفصيل، وهو أنه لم يكن فيه معنى الأَوْلى، أي إن لم يكن حكم الفحوى

أولى من حكم أصلها في كونه منهيًّا عنه أو مأمورًا به جاز نسخ الفحوى دون أصلها كما يجوز نسخ أصلها دونها، مثال ذلك قوله تعالى ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال / ٦٥] فها هنا أصل فحوى، فالأصل وجوب ثبات عشرين لمائتين، والفحوى وجوب ثبات واحد لعشرة، فيجوز نسخ الفحوى وهو ثبات الواحد للعشرة دون الأصل، وهو وجوب ثبات العشرين لمئتين لما كان الفحوى وأصلها مستويين في الحكم، أي لا أولوية لأحدهما بالأمر دون الآخر، جاز نسخ أيهما دون الآخر إذ لا وجه يقتضي منع ذلك، وإن كانت الفحوى أولى من أصلها بالحكم، فلا يجوز نسخ الفحوى، وهي أولى بالحكم، وذلك كنسخ تحريم الضرب ونحوه للوالدين دون التأفيف لهما، لأن من البعيد أن يباح ضربهما وهو أغلظ حكمًا، ويحرم التأفيف بهما، وهو أخف حكمًا، فلا يصح نسخ الفحوى حيث يكون فيها معنى الأَوْلى دون أصلها، لأن فيه نوعًا من المناقضة. قال صاحب المنهاج: هذا هو الصحيح.

وأما ابن الحاجب فقد اختار منع نسخ الفحوى دون أصلها على الإطلاق، وتبعه على ذلك البدر الشماخي، لكن احتجاجهما يقتضي أنهما يوافقان صاحب المنهاج في أنه لا يمتنع نسخ الفحوى إلا حيث يكون فيه معنى الأولى، وينبغي أن يحمل عليه إطلاق النظم أيضًا، هذا إن جعلنا اسم الفحوى شاملاً لقسمي مفهوم الموافقة، أما إذا جعلناه خاصًّا بالأولى فلا إطلاق في النظم ولا في كلامي ابن الحاجب والبدر الشماخي.

وقيل يجوز نسخ الأصل دون الفحوى والعكس، وقيل بمنعهما واحتج المجوزون لهما جميعًا على الإطلاق بأنهما دلالتان، فجاز رفع كل واحد منهما، وأجيب بأن هذا إذا لم يكن ثم استلزام فأما إذا كان تحريم الأصل يستلزم تحريم الفحوى فلا.

واحتج المانعون على الإطلاق بأن ثبوت حكم الفحوى تابع لثبوت حكم الأصل، لأنه لم يعلم تحريم الضرب إلا من تحريم التأفيف، فإذا ارتفع تحريم التأفيف ارتفع تحريم الضرب، وأجيب بأنه لا نسلم أن ثبوت حكم الفحوى تابع لحكم الأصل في الثبوت، بل يصح ثبوت حكم الفحوى ولو ارتفع حكم الأصل، وإنما هو تابع له في الاستدلال فقط، فتحريم التأفيف دليل على تحريم الضرب، ورفع تحريم التأفيف لا يرتفع الاستدلال به، ولو نسخ. والله أعلم.

ثم قال:

[حكم نسخ المفهوم دون المتن]

وينســخُ المفهــومُ دونَ المــتْنِ وَنَسَـخُوا به الدليـلَ الظَّنِّي

يجوز نسخ مفهوم المخالفة دون المتن والمراد بالمتن الأصل الذي ثبت به المفهوم، وكذلك أيضًا يجوز نسخ الدليل الظني بمفهوم المخالفة إذا تأخر عنه، وهذا الجواز إنما هو على مذهب من جعل مفهوم المخالفة دليلاً شرعيًّا، أما على

مذهب من منع كونه دليلاً فلا يثبت النسخ فيه ولا به، لكونه عنده غير دليل، ولا يكون النسخ بغير دليل مثبت للحكم والنسخ، إنما يكون لما ثبت من الحكم الشرعي، فمثال نسخه ما وقع في نسخ وجوب ثبات المائة للألف، فإن وجوب ذلك دال على وجوب ثبات العشرة للمائة بطريق المفهوم، وبنسخ وجوب ثبات المائة للألف نسخ وجوب ثبات العشرة للمائة أيضًا، أما نسخ المفهوم مع أصله فمما لا إشكال فيه، والله أعلم.

ثم قال:

[حكم الفرع بنسخ أصله]

وَينســـخُ المقيسَ نَسْـــخُ أصلِهِ إذ منه أخذ حُـــرِمِهِ وحلِّهِ

المراد بالمقيس ها هنا حكم الفرع، والمراد بأصله حكم الصورة التي ورد فيها النص، والمعنى أن نسخ أصل القياس نسخ لفرعه، ولا يصح بقاء حكم الفرع مع نسخ الأصل، لأن الأصل هو الذي أخذ منه حكم الفرع من تحريم وتحليل وغير ذلك، هذا قول أكثر الأصوليين، وصححه البدر - رحمه الله تعالى - وقيل يصح بقاء الفرع بعد نسخ أصله.

والحجة لنا على عدم صحته أن العلة بنسخ حكمها خرجت عن كونها معتبرة فلا فرع، وأيضًا فلو صح بقاء الفرع مع نسخ أصله لصح ثبوت حكم

شرعي بلا دليل، وهو باطل قطعًا، واعترض عليه بأنه إنما حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الأصل بغير علة، وأجيب بأنه إنما حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته.

واحتج المجوزون لبقاء الفرع بعد نسخ أصله بأن الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى، وأجيب بأنه يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة، فيزول الحكم مطلقًا لانتفاء الحكمة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان شرط النسخ، فقال:

[شرط صحة النسخ إمكان امتثاله بالعقل أو بالفعل]

وصحَّ نسْخُ الحكْمِ قَبْلَ الفعْلِ ... إنْ أمكنَ امتثالُهُ في العقْلِ
والحكمةُ اختبارُهُ هل يمتَثِلْ ... فيُحرزُ الثوابَ أو لا فَيضِلّ

اعلم أن للنسخ شروطًا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، فأما الشروط المتفق عليها فمنها كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين، فإن العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعي مع أنه لا يسمى ذلك نسخًا، وكذلك إزالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخًا أيضًا، ومنها كون الناسخ منفصلاً ومتأخرًا عن المنسوخ، فإن الاستثناء والغاية لا يسميان نسخًا أيضًا، وهذه الشروط كلها معلومة من تعريف النسخ ومحله.

وأما الشروط المختلف فيها فمنها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة، ومنها اشتراط البدل للمنسوخ، ومنها اشتراط كون الناسخ أخف من المنسوخ أو مثله، فإنها شروط عند قوم دون آخرين، ومن الشروط المختلف فيها أيضًا ما أشار إليه المصنف بقوله: (وصح نسخ الحكم قبل الفعل..) لأن المعنى أن نسخ الحكم قبل وقت الفعل أو قبل إيقاعه جائز لأن الشرط في جواز نسخه إنما هو إمكانه في العقل، أي إمكان اعتقاده بالعقل لا إمكان وجوده بالفعل، والحكمة في ذلك اختبار المكلف هل يتهيَّأ للامتثال ويصمم عزمه عليه فيثاب على ذلك التهيؤ والعزم أو لا يتهيأ لذلك، بل يعزم على خلافه ويصمم على عناده، فيحكم عليه بالضلال ويعاقب على ذلك.

وهذا المعنى الذي ذكرته يتصور بوجهين:

أحدهما: أن يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما إذا قيل صوموا غدًا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا.

ثانيهما: أن يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمن يسع الواجب، كما إذا قيل صم غدًا ثم شرع في الصوم، فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه، قيل: لا تصم وإلى هذا الاشتراط ذهب أكثر الفقهاء من قومنا، وعامة أهل الحديث وأكثر المتأخرين والبزدوي.

وذهب أبو منصور الماتريدي وأبو زيد والخصاف وبعض أصحاب الشافعي والمعتزلة إلى أن الشرط في صحة النسخ هو التمكن من عقد القلب والفعل معًا بحيث يمضي بعد نزول الحكم زمان يسع الفعل المشروع، ومنعوا صحة نسخه قبل ذلك.

قيل: وهذا الخلاف مبني على أن الأصل عند الفرقة الأولى عمل القلب، والنسخ بيان انتهاء مدته، لأنه يكون كافيًا في المقصود بالتشريع كما في المتشابه، فإن المقصود بإنزاله مجرد عقد القلب بحقيقته، ولأنه أقوى من عمل الجوارح لتوقفه عليه قربة، ولأنه لا يحتمل السقوط بوجه بخلاف عمل الجوارح، ألا ترى أن التصديق لا يحتمل السقوط بوجه، والإقرار باللسان قد يسقط؟ فكان عمل القلب أصلاً، وأن الأصل عند الفرقة الثانية عمل البدن، لأن المقصود بكل أمر ونهي نصًّا، وكل ما هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ لبيان انتهاء مدته، فلو نسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداءً وجهلاً وجمعًا بين الحسن والقبح في حالة واحدة في شيء واحد وهو الفعل الذي ورد الأمر به، ثم نسخ بالنهي عنه قبل التمكن منه.

ويجاب بأن ما ذكر من اللزوم مبني على تعليل أفعال الله بالأغراض، وعلى وجوب مراعاة الأصلحية عليه تعالى، وكلاهما باطل لأنه تعالى لا يجب عليه شيء، ولأنه الفاعل لما يريد، ولو سلم ذلك لقلنا إنه لا تثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده، لأن الحسن صفة له، فلا يتحقق

قبل وجوده، وبهذا ينتفي ما ذكروه من لزوم اجتماع الضدين أيضًا، والفاعل المختار يفعل ما يريد بلا اعتراض عليه، فلا بداء ولا جهل.

احتج أرباب القول الأول بأمرين:

أحدهما: قصة إبراهيم حين أمر بذبح ولده إسماعيل، ونسخ عنه قبل التمكن لقوله ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾ [الصافات/ ١٠٢] وقوله ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات/ ١٠٧] ويعترض عليه بأن الواقع في قصة الذبح حصول زمان بين الناسخ والمنسوخ يمكن إتيان الفعل فيه كما ذكره في القصة، ويجاب بأن ذلك الزمان كله إنما هو تثبت في الأمر وتبين للحكم وتهيُّؤ للامتثال، لا تهاون عن الفعل، فلو أتى على الخليل ﷺ زمان يمكن امتثال الأمر فيه ما أخره إلى ما بعد ذلك الوقت.

والأمر الثاني: ما روي في حديث المعراج من أنه ﷺ أمر بخمسين صلاة، ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لا قبل التمكن من عقد قلب النبي ﷺ، بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بأن هذا الحديث غير ثابت، والمعتزلة ينكرون المعراج، ومن أقربه من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلاة بالخمس، ويجعله من زيادات القصاص والحاكين، مستدلاً بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدم هذا التمكن في حق الأمة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين به، فإن الأمر بخمسين صلاة لم يكن للنبي ﷺ خاصة، بل له ولأمته.

وأجيب بأن الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول، فلا وجه لإنكاره كالتواتر، والنقلة كما رووا أصل المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها على ما ثبت في الصحيحين وغيرهما، والنبي ﷺ أصل هذه الأمة، وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وحق أمته، ويجوز أن يبتلى بأمته لوفور شفقته عليهم كما ابتلى بنفسه.

ومن الشروط المختلف فيها أيضًا ما اشترطه أبو الحسين في صحة النسخ، حيث قال: ولا يجوز من الله تعالى نسخ حكم شرعي إلا مع الإشعار به، أي بأنه سينسخ يشعر بذلك عند الابتداء بالتكليف به، مثل قوله تعالى ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء/ ١٥] و ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق/ ١] واحتج بأنه إذا لم يقع إشعار حمل المخاطب به على اعتقاد دوامه وهو جهل قبيح فلا يجوز من الله تعالى الإغراء به، وأجيب بأن المعلوم أن لفظ الأمر لا يقتضي الدوام لغة ولا عرفًا ولا شرعًا، فإذا اعتقد المكلف دوامه لغير دليل فقد أتى من جهة نفسه لا من جهة الله تعالى، فلا يجب الإشعار كما زعم أبو الحسين، والله أعلم.

ثم قال:

[حكم النسخ إلى غير بدلٍ، وإلى بدلٍ أخف وأشق]

ووقَــعَ النســخُ بغــيرِ بَــدَلِ   وبالأخــفِّ وأتــى بالأثقَــلِ

يجوز نسخ الآية أو الحكم إلى غير بدل، وبه قال أكثر الأصوليين، وخالف فيه داود الظاهري، فمنع من النسخ إلى غير بدل، وحكى هذا القول عن الشافعي أيضًا، والحجة لنا على جوازه وقوعه في الكتاب والسنة، فمن ذلك نسخ وجوب الإمساك عن المفطرات للصائم بعد الفطر، فإنه كان يجب على الصائم إذا فطر بعد المغرب أن يمسك عن كل مفطر إلى آخر اليوم الثاني، ثم نسخ، ولم يكن للإمساك بدل يجب علينا، بل إن شئنا أمسكنا وإن شئنا أفطرنا.

ومن ذلك أيضًا أنه كان محرمًا علينا ادخار لحوم الأضاحي ثم نسخ التحريم لا إلى بدل.

ومن ذلك أيضًا وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول ﷺ ثم نسخت لا إلى بدل.

ومن ذلك أيضًا الاعتداد بالحول، قد نسخ بـ ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة/٢٣٤] فما زاد على الأربعة والعشر فقد نسخ لا إلى بدل.

واحتج المخالف بقوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة/ ١٠٦]، قالوا فاخبر أنه لا ينسخ آية إلا إلى بدل خير منها أو مثلها.

وأجيب بأنه متأول لما تقدم من الأدلة الدالة على وقوع النسخ إلى غير بدل، فظاهر هذه الآية يخالف تلك الأدلة، فوجب المصير إلى التأويل، فتأول بأن المراد إذا نسخت تلاوتها كما يروى في قوله «الشَّيْخُ والشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فارجُمُوهُمَا» أنه كان في القرآن ثم نسخت تلاوته دون حكمه، والمعنى أنه تعالى إذا نسخ تلاوة آية يأتي بأفصح وأبلغ من المنسوخ أو مثله، ولم يرد بها نسخ الأحكام سلمنا أنه أراد نسخ الأحكام فهو عموم مخصص بما نسخ إلى غير بدل، وتخصيص العموم جائز كما مر، سلمنا أن الآية على ظاهرها، فلعل الناسخ إلى غير بدل خير من بقاء التكليف بالمنسوخ، وإن سلمنا أن النسخ إلى غير بدل لم يقع أصلاً فأين الدليل على منع جوازه رأسًا، فسقط ما زعموه، والله أعلم.

وقول المصنف: (وبالأخف وأتى بالأثقل) معناه أن النسخ كما أتى إلى غير بدل، كذلك أتى ببدل هو أخف من المنسوخ، ويبدل أثقل منه، أما نسخه إلى بدل أخف منه، فمتفق على جوازه ووقوعه، وأما إلى بدل أثقل منه في التكليف وأشق على النفس، فذهب إلى جوازه أكثر الأصوليين، وخالف في جوازه الشافعي وداود الظاهري، فزعما أنه لا يجوز نسخ الأخف بالأشق، وجواز

ذلك هو الصحيح، أما إذا لم نعتبر المصلحة فظاهر، وأما إذا اعتبرناها فقد تكون المصلحة بالأخف والأثقل.

وأيضًا فنسخ الأخف بالأثقل واقع كما أشار إليه المصنف بقوله: (وأتى بالأثقل) فمن ذلك نسخ تخييرنا بين أن نصوم في رمضان أو نخرج الفدية بحتم الصوم، فخيرنا في قوله ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖ﴾ [البقرة/ ١٨٤] ثم نسخ بقوله ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة/ ١٨٥] فختم الصوم ومنع أجزاء الفدية عنه أشق من التخيير بينهما.

ومن ذلك أيضًا نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء بوجوب صوم شهر رمضان، وصوم يوم واحد أخف من صوم شهر بتمامه، ومن ذلك أيضًا نسخ حبس الزانيات في البيوت بالحد، وهو أشق، واحتج المخالف بثلاثة أمور:

أحدها: أن نسخ الأخف بالأثقل أبعد من المصلحة، وأجيب بأنه يلزمكم ذلك في ابتداء التكليف، لأن التكليف أشق من عدمه، وأيضًا فقد يكون الأصلح في الأثقل.

وثانيها: قوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥] قالوا فهذه الآية دليل على أن الله سبحانه وتعالى إنما يريد بعباده اليسر وليس نسخ الحكم

إلى ما هو أثقل منه باليسر، بل ذلك نوع من العسر.

وأجيب بأنه إن سلم ذلك فسياق الآية للمال في تخفيف الحساب وتكثير الثواب، وأيضًا فيمكن حمل اليسر على معنى التخفيف في الحساب، وحمل العسر على معنى التشديد فيه، فيكون من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه، لأن التكليف بالعسر يؤول إلى اليسر عند الإثابة عليه، كقول القائل:

لِـدُوا للمَوتِ وابْنُوا للخَـرَابِ

وإذا سلم بأن معنى الآية في التكليف كما هو ظاهر سياقها فهي عموم مخصص بذلك المقام الذي وردت فيه لا في كل تكليف لما قدمناه لك آنفًا من ذكر الأدلة على وقوع النسخ بالأثقل والأشق، كما أنها مخصصة عند الجميع بما عدا الابتداء في التكليف، فإن عدمه يسر لنا، ووجوده أشق علينا.

وثالثها: قوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة/ ١٠٦] قالوا والأشق ليس بخير من الأخف، وأجيب بأن المراد بـ﴿خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ في الثواب، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة، ونسخ السنة بالكتاب، فقال:

[حكم نسخ القرآن للقرآن والسنة، ونسخ السنة لهما]

ويُنسَخُ القرآنُ بالقرآنِ والسُّنةِ الثابتَةِ الأرْكَانِ
أعْني بها التي تَواتُرًا أَتَتْ وَينسَخُ القرآنُ ما بها ثَبَتْ
ولا يجوزُ النسخُ للتواتُرِ بغيرِهِ مَعْ غيرِ أهلِ الظاهِرِ

ينسخ القرآن بالقرآن اتفاقًا كما في قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ الآية [البقرة/ ٢٤٠] نسخت بقوله تعالى ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة/ ٢٣٤] وكذا نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بوجوب ثبات الواحد للاثنين، ومن ذلك نسخ آية السيف لآيات كثيرة كقوله تعالى ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام/ ١٠٦] ونحوها، وهذا النوع كثير، ولم يخالف في جوازه ووقوعه أحد من المسلمين إلا ما يحكى عن أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني من منع جواز النسخ رأسًا فإن مذهبه متضمن لمنع نسخ القرآن بالقرآن أيضًا، وقد بينا بطلان مذهبه فيما تقدم، وأنه محجوج بقوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة/ ١٠٦] ومحجوج أيضًا بالإجماع قبل حدوث خلافه، فإنه لا خلاف بين أحد من الصحابة والتابعين في أن في القرآن الناسخ والمنسوخ، وبالجملة فمثل خلافه لا يعتد به، وإنما ذكرناه لننبه على خَطَائِه في ذلك.

وينسخ أيضًا القرآن بالسنة المتواترة أو المشهورة المتلقاة عند الأمة بالقبول، وذلك كنسخ الوصية للوالدين من قوله تعالى ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة/ ١٨٠] بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وَصِيَّةَ لوَارِث» وكحبس الزواني في البيوت الواجب بقوله تعالى ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء/ ١٥] نسخ بقوله عليه الصلاة والسلام: «قَدْ جَعَلَ اللهُ لهنَّ سبيلاً، الثَّيبُ بالثَّيبِ الرَّجْمُ.. » الحديث.

وإنما صح نسخ القرآن بالسنة المشهورة لأن السنة المشهورة المتلقاة بالقبول مقطوع بصدقها كالمتواتر، فالنسخ بالمشهور المتلقى بالقبول نسخ بدليل قطعي، ومنع الشافعي من جواز نسخ الكتاب العزيز بالمتواتر من السنة، واحتج على منع ذلك بأمرين:

أحدهما: قوله تعالى ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة/ ١٠٦].

قال: والسنة ليست خيرًا من الكتاب ولا مثله.

وثانيهما: قوله تعالى ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [يونس/ ١٥].

وأجيب عن الأول بأن المراد بـ ﴿خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ هو ما كان خيرًا للعباد، والألزم تفاضل القرآن والقرآن لا تفاضل فيه من حيث ذاته، واعترض بأنه تعالى

أضاف الإتيان بالناسخ إلى نفسه ولم يضفه إلى غيره، فهو دليل على أنه لا يكون ناسخًا إلا ما أتى من عنده، ورد بأن الرسول لا ينطق عن الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم/ ٤] فالجميع من عنده تعالى.

وأجيب عن الثاني بأن ما جاء به الرسول وحي يوحى، سواء كان قرآنًا أو غير قرآن، وليس هو من تلقاء نفسه.

والحجة لنا على جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة ما قدمنا ذكره من الأحاديث الناسخة لبعض القرآن، والوقوع دليل الجواز وأيضًا فالسنة المتواترة حجة توجب العلم، فجاز نسخه بها كالكتاب، وأيضًا فقوله تعالى ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل / ٤٤] دليل على جواز ذلك، لأن النسخ نوع بيان.

وتنسخ السنة بالقرآن كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس، واستقباله الثابت بالسنة بقوله تعالى ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة/ ١٤٤] وكنسخ صوم يوم عاشوراء، وكان واجبًا بالسنة بقوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة/ ١٨٥]، ومنع الشافعي وغيره من جواز نسخ السنة بالكتاب، والحجة لنا على جوازه ما قدمنا ذكره في الأمثلة من وقوع ذلك، والوقوع دليل الجواز، وأيضًا فإن القرآن أقوى من السنة، فيصح نسخها به، ووجه كونه أقوى منها هو أنه معجز بخلافها، وأيضًا فرسول الله ﷺ أقر معاذًا في تقديمه الحكم بالكتاب على الحكم بالسنة.

احتج المانعون من جواز ذلك بأمرين:

أحدهما: قوله تعالى لرسوله ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل / ٤٤] فدلت الآية على أن الكتاب يبين بالسنة، وأن البيان إلى الرسول ﷺ والنسخ نوع من البيان.

وثانيهما: أنه لو وقع نسخ الكتاب بالسنة لكان ذلك منفرًا للسامع حيث خالف ما جاء به.

وأجيب عن الأول بأن المراد من قوله تعالى ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل / ٤٤] أي لتبلغهم ذلك، سلمنا أن البيان في الآية متوجه إلى الرسول، فغاية ما فيه أن الرسول مبين، فأين المانع من صحة البيان بغيره.

وأجيب عن الثاني بأنه إذا علم أن جميع ما جاء به الرسول من الله وأنه وحي يوحى فلا تنفير فيه.

وتنسخ السنة بالسنة والمتواتر بالمتواتر والآحادي بالآحادي، مثال ذلك قوله ﷺ: «كُنْتُ نهيتُكم عنْ زِيَارَةِ القُبورِ ألا فَزُورُوهَا» وقوله ﷺ في شارب الخمر «فإنْ شَرِبَهَا الرَّابعَةَ فاقْتُلُوهُ» ثم أُتي بمن شربها رابعة فلم يقتله، فنسخ قوله بتركه.

أما نسخ المتواتر من الكتاب والسنة بالأحادي فلا يصح، لأن المتواتر دليل قطعي والأحاديث دليل ظني، والدليل الظني لا يعارض القطعي، ولإجماع

الصحابة على رد ما خالف القرآن من الآحاد، كقول عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - في خبر فاطمة بنت قيس: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت» وخالف في ذلك أهل الظاهر فجوزوا نسخ المتواتر بالآحاد.

قال البدر: وهو ظاهر كلام ابن بركة العماني، واحتجوا على ذلك بأمور:

أحدها أن أهل قباء سمعوا مناديه ﷺ: «ألا إن القبلة قد تحولت»، فاستداروا، ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ.

وثانيها: أن النبي ﷺ كان يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة.

وثالثها: أنه قد نسخ قوله تعالى ﴿ **قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً** ﴾ الآية [الأنعام/ ١٤٥] بما ورد عنه ﷺ من النهي عن كل ذي ناب من السباع، والخبر آحادي.

وأجيب عن الأول بأن أهل قباء علموا ذلك النسخ بالقرائن، فإن النبي ﷺ كان يقلب وجهه إلى السماء طالبًا ربه أن يوليه إلى استقبال الكعبة، والمسلمون يتوقعون ذلك، أو يقال: إن المنادي بمنزلة من أخبر عن جماعة في حضرتهم أنه اتفق أمر عظيم في حضرتهم، ولم ينكروا خبره، فإن هذا يفيد العلم اليقين كما سيأتي بيانه.

وأجيب عن الثاني بأن ذلك مسلم فيما إذا قامت القرائن، وتوفرت الشواهد على صدق ذلك المبلغ، أما إذا لم تقم القرائن على صدقه فغير مسلم أنه نسخ الحكم به.

أقول وهذا الجواب لا يقاوم ذلك الاحتجاج، فإنه لم يبلغنا أن أحدًا ممن كان يرسله رسول الله ﷺ إلى الأمصار بالتبليغ وسع للناس ردَّ ما جاء به وترك قبوله، والمعلوم أن الواحد منهم كان يرسل إلى المكان البعيد كمصر والشام وعمان ولا قرائن هنا لك تدل على صدق هذا القادم، ولا شواهد عليه، فلو كان لا يصح إلا مع القرائن والشواهد على ذلك لوسع لمن رد شيًا مما جاء به هؤلاء عن رسول الله ﷺ، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

وأجيب عن الثالث بأن الحديث مخصص للآَية لا ناسخ لها، لأن معنى قوله تعالى ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ ﴾ [الأنعام/ ٤٥] الآَية أي لا أجد في هذا الوقت، فقصر الحديث معنى الآَية على وقت نزولها فهو تخصيص ببعض الزمان دون بعض، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في منع النسخ بالقياس والإجماع، فقال:

[لا يكون القياس والإجماع ناسخين ولا منسوخين]

ولا يصحُّ النسخُ بالقيَاسِ ... ولا بإجمَاعِ جَمِيع النَّاسِ
وإنْ يكنْ لهم هُنَاكَ مُسْتَنَدْ ... من سنةٍ أو من دَليلٍ يُعْتَمَدْ
لأنَّه إنْ كان عن دليلِ ... فذلك النسخُ بِذَا الدليلِ
وإنْ يكن لا عن دليلٍ فهمَا ... مع ورودِ النصِّ بُطْلٌ فاعلمَا
إذْ لم يكُنْ عند ورودِ الشرعِ ... قولٌ لقائلٍ بغيرِ شَرْعِ
وقد يكونانِ مخصَّصَينِ ... كما يكونانِ مُبَيَّنَيْنِ

اعلم أن كل واحد من القياس والإجماع يكون مخصِّصًا للعموم، ويكون مبينًا للمجمل كما مر بيان ذلك في محله، ولا يكون كل واحد منهما ناسخًا ولا منسوخًا، أي لا يصح ذلك، أما منع كونهما ناسخين فلأنه أما أن يكون كل واحد منهما مستندًا إلى دليل شرعي، فالنسخ حينئذ إنما هو بذلك الدليل الشرعي لا بالقياس ولا بالإجماع، وإما أن يكون ناشئًا عن غير مستند شرعي، فالقياس والإجماع حينئذ باطلان لمعارضة النص لهما، إذ ليس لأحد من الخلق أن يقول عند ورود النص بقول يخالف ذلك النص لا عن دليل شرعي يعتمد عليه.

ولا يلزم من وقوعهما مبينين ومخصصين وقوعهما ناسخين، لأن كل واحد من البيان والتخصيص إنما هو كشف عن حقيقة المراد من عموم الخطاب وإجماله، والنسخ تغييره لحكم الخطاب، فافترق الحال في ذلك.

وأما منع كونهما منسوخين فلأن الإجماع لا يصح نسخة بآية ولا بخبر لتقدمهما عليه، ولا بقياس لما سيأتي ولا بإجماع لأنه لا طريق للأمة إلى معرفة المصالح والمفاسد، فلو قدرنا أنهم أجمعوا على خلاف ما قد أجمع عليه لم يخل إما أن يكون لهم مستند من الكتاب والسنة والاجتهاد أو لا. الثاني باطل لما سيأتي من أنهم غير مفوضين، وإن كان لهم مستند من آية أو خبر لم يصح من أهل الإجماع، الأول مخالفته إلا لمستند آخر معارض له؛ لأن القياس والاجتهاد لا يبطل بهما النصوص لما سيأتي، وذلك يقتضي كون مستند الإجماع الأول ناسخًا أو راجحًا على مستند الثاني. ولا يصح الإجماع على العمل بالمنسوخ ولا بالأضعف؛ لأنه إجماع على خطأ.

وأما القياس فلا يصح نسخه أيضًا لأن صحته مشروطة بأن لا يعارضه قياس أقوى منه، أو مساو له، فبطل كونه منسوخًا من جميع الوجوه.

وخالف أبو عبد الله البصري، فجوز أن يكون الإجماع منسوخًا بإجماع آخر وهو باطل لما قدمنا، وخالف القاضي فجوز أن يكون القياس منسوخًا بقياس آخر أو نص، واشترط في جواز ذلك أن يكون القياس معلوم العلة من خطاب الشارع، وأن يكون نسخه في زمن النبوة، قال: وأما القياس المستفاد بعد وفاة النبي ﷺ فإنه يمتنع نسخه، إذ لا نصوص بعد وفاته وهو باطل أيضًا لما قدمناه. وخالف ابن سريج فجوز النسخ بالقياس الجلي، لأنه جار مجرى النص لجلائه

كقياس العبد على الأَمَة في تنصيف الحد، ورد بأن المعلوم من إجماع الصحابة رفضه عند وجود النص، لأن النص مقدم لخبر معاذ هذا، إذا قيل إنه ينسخ النص، وأما إذا قيل إنه ينسخ قياسًا فيرد بأن صحة القياس الأول مشروطة بما إذا لم يظهر قياس هو أقوى منه، فإذا ظهر الأقوى لم يكن نسخًا، وإنما كان كاشفًا عن بطلان القياس الأول.

وخالف عيسى بن أبان فجوز نسخ النصوص بالإجماع، واحتج على ذلك بقول عثمان لابن عباس حين قال له: كيف تحجب الأم بالأخوين. وقد قال تعالى ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء/ ١١] والأخوان ليسا أخوة. فقال عثمان: حجبها قومك يا غلام. يعني أجمعوا على حجبها.

وأجيب بأنه إنما يكون ذلك نسخًا إذا قلنا بالمفهوم، وثبت بدليل قاطع. وأن الأخوين ليسا أخوة بدليل قاطع أيضًا، فإذا ثبت ما ادعاه عثمان من إجماعهم وجب تقدير نص أجمعوا لأجله، وإلا كان الإجماع خطأ.

وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن معنى الإخوة المذكور في الكتاب منسوخ بالإجماع على الحجب بالأخوين، لعدم الدليل المانع من إعطاء الأخوين حكم الإخوة، وإنما غاية ما فيه أن الإجماع بين أن للأخوين حكم الأخوة. ولو سلمنا أن الأخوين ليسا كالأخوة في هذا الباب، وأن معنى الآية منسوخ، لقلنا إنه منسوخ

لقلنا أنه منسوخ بدليل آخر علمه المسلمون، فاستندوا إليه فيما أجمعوا عليه، فالنسخ حينئذ إنما هو بذلك الدليل لا بالإجماع نفسه. والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان طريق معرفة النسخ. فقال:

[بيان الطريق إلى معرفة الناسخ والمنسوخ]

ويعرفُ النسـخُ بعـلمِ السابقِ   من الدليلَيْنِ وعلمِ اللاَّحقِ
وإنْ يكـن قَـدْ جُهـِلِ المقدَّمُ   فالوقـفُ إلا بدليـلٍ يُعَلمُ
كذَا بقولِ صاحبِ الرسَـالَةْ   قـد نُسـخَ الحكمُ أو الدّلالَةْ
أما الصـحَابيُّ فليسَ يُقْبَل   إخبـارُهُ بـأنَّـهُ مُبَـدَّلُ

اعلم أن طريق معرفة النسخ إنما تكون بأحد أمرين:

أحدهما: أن يعلم المتقدم من الدليلين المتعارضين، ويعلم المتأخر منهما، فإنه يحكم هنالك بأن المتأخر منهما هو الناسخ للمتقدم، ومعرفة السابق منهما من المتأخر إنما تكون بالإطلاع على نزول الآيات وورود الأحاديث، وتكون أيضًا بمعرفة التاريخ بأن يقال: نزل هذا في سنة كذا، وورد هذا في سنة كذا، أو يقال بأن هذا في الغزوة الفلانية، وهذا في الغزوة الفلانية ونحو ذلك.

فإن لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب التوقف، ومنع التمسك بأحد الدليلين، إلا إذا كان هنا لك دليل يدل على أن أحدهما الناسخ والآخر المنسوخ، وقيل نختار من الدليلين واحدًا فنعمل به، وهو ضعيف لأنه إذا لم يكن لأحدهما مرجح على الآخر فليس أحدهما أولى بالتمسك به من الآخر. واختار بعضهم أن يكون التوقف مع تعارض الدليلين القطعيين والاختيار مع الدليلين الظنيين، ووجه ذلك أن المتخير مع تعارض القطعيين لا بد وأن يصادف اختياره دليلاً قاطعًا يمنعه من ذلك بخلافه مع الدليلين الظنيين، فإنه وإن صادف هنالك دليلاً يمنعه من ذلك فذلك الدليل إنما هو ظني، وهذا الاختيار مع التمسك بذلك الدليل ظني أيضًا، والظني يعارض بالظني.

والأمر الثاني: نص الشارع على أن هذا الحكم وهذه الدلالة منسوخ بكذا، وهذا أقوى طرق هذا النوع، وبليه في القوة أن يذكر ما يدل على النسخ دون التصريح بلفظ النسخ، وذلك مثل قوله تعالى ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ ﴾ .. الآية [الأنفال/ ٦٦] وقوله عليه الصلاة والسلام: «كُنْتُ نهيتُكُمْ عنْ زِيَارَةِ القُبورِ ألا فزورُوهَا» «وكنتُ نهيتُكُم عن ادِّخَار لحومِ الأضاحي ألا فادخِرُوهَا».

أما قول الصحابي بأن هذا الحكم منسوخ بكذا فلا يقبل عند الأكثر إذا كان المنسوخ قطعيًّا أما إذا كان المنسوخ ظنيًّا فلا خلاف في قبوله. وذهب

أبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي إلى وجوب قبول قوله في ذلك مطلقًا، وهو ظاهر مذهب القاضي أيضًا، وحجتهم على ذلك أن النسخ ليس بقول الصحابي، وإنما هو بالدليل الذي أخبر الصحابي أنه ناسخ، فقول الصحابي إنما هو معين للناسخ لا ناسخ: لأنه قد علم أن أحد الدليلين المتعارضين ناسخ والآخر منسوخ.

واعترض بأن قول الصحابي لما لم يصلح أن يكون ناسخًا فكذلك لا يصلح أن يكون دليلاً معينًا للناسخ، وأجيب بأن الشيء قد لا يقبل ابتداء ويقبل فيما إذا كان المآل إليه، كما لا يقبل الشاهدان في الرجم للزنا ويقبلان في الإحصان الذي مآله إلى الرجم، وكشهادة النساء لا تقبل في النسب، وتقبل في الولادة التي مآلها إلى النسب، فكذا قول الصحابي لا يكون ناسخًا لكنه يكون دليلاً على تعيين الناسخ، ومآله إلى الناسخ.

قال صاحب المنهاج: وهذا ضعيف عندي جدًّا في هذا الموضع خاصة، لأن في العمل بالظني إبطالا لحكم قطعي، والقطعي لا يبطل بالظن، بيان ذلك أن الخبرين إذا كانا متواترين كان الحكم الثابت بكل واحد منهما قطعيًّا بلا ريب، فإذا عملت بالظني في أن أحدهما منسوخ، فقد أبطلت حكمه بالظن مع كونه قطعيًّا فلا يصح ذلك.

أقول: والظاهر أن هذا التضعيف إنما يتوجه على ما إذا كان الناسخ الذي عينه الصحابي ظنيًّا، ولا يتوجه على ما إذا كان ذلك قطعيًّا، لأن الإبطال إنما يكون بذلك القطع لا بخبر الصحابي كما تقدم، والله اعلم.

(تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني إن شاء الله؛ وأوله الركن الثاني)

طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

تأليف

نور الدين عبد اللّه بن حميد السالمي

(١٢٨٤ - ١٣٣٢هـ / ١٨٦٧ - ١٩١٤م)

الجزء الثاني

طُبِعَ لأول مرة في عام (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م).

الركن الثاني

في مباحث السنة

أي في بيان الأحوال المختصة بالسنة، والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي عليه السلام، وأنه بطريق التواتر أو الشهرة أو الآحاد والقرآن لا طريق له غير التواتر، فلا يشارك السنة في شيء من ذلك، والبحث عن حال الراوي وأنه معروف أو مجهول أو مستور عادل أو مجروح، والبحث عن شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والإسلام، وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع إلى غير ذلك مما يأتي في محله، والله أعلم.

ثم إنه أخذ تعريف السنة، فقال:

[بيان حقيقة السنة]

السُّـنَّةُ القَـولُ منَ الرَّسـولِ والفعـلُ والتقـريرُ للمفعولِ

اعلم أن السنة في اللغة: الطريقة والعادة، وفي اصطلاح الفقهاء هي: العبادات النافلة، وفي اصطلاح المحدِّثين: والأصوليين: ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير، والأول مختص باسم الحديث، فإنه إذا أطلق لا يفهم منه إلا السنة القولية، والمراد بالتقرير هو أن يرى فعلاً أو قولاً صدر من أمته أو من بعضهم فلم ينكره وسكت عليه، مع القدرة على إنكاره، والله أعلم.

ولما كان صدور السنة منه – عليه الصلاة والسلام – بطريق الوحي إليه احتيج إلى بيان أنواع الوحي، فقال:

[أقسام الوحي، وكيفيَّاته، وفيه بيان اجتهاده ﷺ في الأحكام والحروب]

والوحيُ منـه باطنٌ وظاهرُ والكلُّ حُجَّـةٌ فأمـا الآخِرُ
أقواهُ أن يسمعَ أو أن تتضحْ له إشـارةٌ فإلهـامٌ وَضِـحْ
والباطنُ اجتهادُهُ وإنْ مَنَعْ وقـوعَهُ قـومٌ فإنـه وقَعْ

والخُـلْفُ في خطَئِهِ ولا يُقَر عليه إجمـاعًا فإن بــه استَمَرّ
فَهْــوَ منَ اللهِ دليـــلٌ امتنَعْ خـــلافُهُ لأنـــه مما شـرَعْ

اعلم أن الوحي الذي أوحاه الله إلى نبيه نوعان:

أحدهما: وحي باطن وهو اجتهاده ﷺ في الأشياء التي لم ينزل عليه فيها شيء، وسيأتي الكلام عليه قريبًا.

الثاني: وحي ظاهر، وذكر له خمس كيفيات:

إحداها: أن يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس، وهي أشد حالات الوحي.

والثانية: أن يأتيه في صورة الرجل فيكلمه، وهاتان الكيفيتان أقوى من سائر الكيفيات، وإليهما أشار المصنف بقوله: (أقواه أن يسمع) فإن الوحي في كل واحدة من الكيفيتين مسموع.

والكيفية الثالثة: أن ينفث في رُوعه الكلام نفثًا كما قال عليه الصلاة والسلام: «إنّ رُوحَ القدسِ نَفَثَ في رُوعِي[1]» وإلى هذه الكيفية أشار المصنف بقوله: (أو أن تتضح له إشارة) وهي في القوة دون ما قبلها من الكيفيات وفوق ما بعدها، حتى قيل: إنها ترجع في الحقيقة إما إلى الأولى أو إلى الثانية؛ لأن الملك يأتيه في

(١) رُوعي: نفسي وخَلَدي. (م).

إحدى الكيفيتين، وينفث في رُوعه مورد بأن الوحي في الكيفيتين المتقدمتين يكون بطريق السمع من الملك، وفي هذه الكيفية يكون بطريق الإشارة، ولا يكون على هذه الكيفية شيء من وحي القرآن، لأن جميعه مسموع.

والكيفية الرابعة: أن يلهمه الله ذلك المعنى بغير واسطة الملك، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ أي: إلا إلهامًا ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾[الشورى/٥١] وإلى هذه الكيفية أشار المصنف بقوله: (فإلهام وضِح) بكسر الضاد بمعنى واضح، وهي في القوة دون ما قبلها من الكيفيات، ولا يكون منها شيء من وحي القرآن أيضًا.

الكيفية الخامسة: أن يأتيه الملك في النوم بما يأمره الله به. قيل: ومن هذه الكيفية الوحي بسورة الكوثر.

وجميع هذه الكيفيات حق، وهي حجة على النبي وعلى سائر المكلفين بلا خلاف نعلمه بين أحد من المسلمين.

وأما الوحي الباطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص فمنعه الأشاعرة وأكثر المعتزلة، وجوزه أحمد وأبو يوسف والشافعي، وجوزه بعض في الحروب دون أحكام الدين، قال البدر - رحمه الله تعالى: والمختار وقوعه لقوله تعالى ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ..﴾ الآية [التوبة/ ٤٣] ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لو استَقْبلتُ من أَمْرِي ما استدبَرْتُ ما سُقْتُ الهَدْيَ» واحتج

المانعون بأنه لو جاز ذلك لجازت مخالفته كسائر المجتهدين، والإجماع على منع مخالفته.

وأيضًا فلو جوزنا صدور الأحكام عن رأي منه، ونحن وهو على سواء في الآراء، كان منفرًا من قبول كلامه، لأنه يلزم من تجويز ذلك تجويز الغلط عليه كما في المجتهدين.

وأجيب بأن الله سبحانه قد أوجب علينا اتباع قوله، سواء صدر عن وحي أم عن اجتهاد بخلاف غيره، وحينئذ لا مخالفة ولا تنفير ولا غلط يخشى، وأيضًا فاجتهاده عليه الصلاة والسلام وحي باطن، بمعنى أنه إلهام منه تعالى، لقوله تعالى ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم/ ٣-٤].

احتج المانعون من وقوعه في الأحكام دون الحروب بأنه لو وقع في شيء من الأحكام لجازت مراجعته فيه، وترجيح غير رأيه كما كان يقع من أصحابه في اجتهاده في الحروب، فإنه يرى الرأي ولا يرونه، فيراجعونه فيرجع، كحديث محطَّته في موضع يوم بدر عن رأيه، فروجع فانتقل، وكذلك في صلح يوم الأحزاب حتى همَّ أن يصالحهم على ثلث ثمار المدينة، فروجع في ذلك فرجع، وقد راجعوه في صلح يوم الحديبية حتى أخبرهم أنه وحي، ونحو ذلك كثير.

وأجيب بأن اجتهاداته في الأحكام الشرعية يخالف اجتهاداته في الآراء والحروب؛ لأنها تأدية أحكام، فلم تجز مخالفته فيها، ولأنه في تأدية الأحكام

معصوم عن الخطأ، وإلا لم نثق بشيء منها بخلاف الآراء والحروب، فليست بهذه المنزلة.

قال صاحب المنهاج: ولنا أن نقول: إنما لم يراجعوه في الاجتهادات الدينية، وإنما راجعوه في الاجتهادات الدنيوية لمعرفتهم أنه أعرف منهم بأحكام دينهم، إذ لم يأخذوا الدين إلا عنه، فلا سبيل لهم إلى المعارضة لنظره فيها لجهلهم الشرائع أصولها وفروعها، إلا ما كان من جهته بخلاف الأحكام الدنيوية، فلهم المجال الواسع في النظر فيها لتقدم خبرتهم وتجربتهم، بل ربما كان أحدهم فيها أقوى نظرًا من الأنبياء لممارستهم إياها واشتغالهم بها وتمكنهم من معرفة ما يبتني عليه النظر فيها من خبرة وتجربة ونحو ذلك.

أقول: والمختار من هذه المذاهب كلها جواز تعبده ﷺ بالاجتهاد مطلقًا في الأحكام الدينية والآراء السياسية، لكنه لم يقع منه ﷺ في الأحكام الدينية، وإنما وقع منه في الآراء السياسية في حروب الأعداء بمعنى أنه لم ينقل إلينا وقوع ذلك، إلا في الحروب. والمختار أيضًا أنه عليه الصلاة والسلام ينتظر في الحادثة الوحي الظاهر، فإذا جاءه فيها أمر من ربه عمل به، ومضت المدة التي تعود فيها نزول الوحي، اجتهد في تلك الحادثة برأيه فعمل بما رآه أقرب إلى الصواب.

واعلم أن المجوزين لتعبده ﷺ بالاجتهاد اختلفوا في جواز خطئه فيه، فجوزه بعضهم لقوله تعالى ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة/ ٤٣]، وقوله ﴿ مَا

كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ..﴾ الآية [الأنفال/ ٦٧] حتى قال ﷺ: «لو نزَلَ من السمَاءِ عذابٌ ما نَجَا منهُ غيرُ عُمَرُ»، لأنه أشار بقتلهم.

ومنعه آخرون لأمرين:

أحدهما: أن الأمة معصومة عن الخطأ في اجتهادها، فالرسول أولى بالعصمة منهم.

وثانيهما: أن الشك في إصابته منفر عن قبول قوله فينتقض الغرض بالبعثة.

وأجيب عن الأول يأن دليل العصمة من الخطأ في الاجتهاد موجود في حق الأمة دون حقه عليه الصلاة والسلام، ولا يلزم من ذلك سقوط رتبته عن رتبتها إذ لم يجب اتباع الأمة إلا امتثالاً لأمره، فمرتبته أعلى.

أقول: وفي تجويز خطئه ﷺ نظر لأنا إذا قلنا بصحة تعبده بالاجتهاد وأن الاجتهاد منه وحي يوحي، فثبوت خطئه في ذلك بعيد جدًّا، أما أولاً: فلأن المطلوب من المجتهد ما أداه إليه ظنه لا غير ذلك فلا خطأ حينئذ مع توفية الاجتهاد حقه. وأما ثانيًا: فلقوله تعالى ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم/ ٤]، والوحي لا يجوز عليه الخطأ، أما ما نزل من عتاب الله له في بعض القضايا، فلعله إنما عاتبه على التعجل في ذلك، ولم ينتظر الوحي انتظاره المعتاد. قال صاحب

المنهاج: ولعله لم يوف الاجتهاد حقه كما قد يعترض المجتهد في اجتهاده، وليس في اعتراضه استلزام كون الحق متعينًا.

وأجيب عن الوجه الثاني بأنه لا شك مع قوله ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام/ ١٥٣] ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب/ ٢١] ثم إن الشك في الاجتهاد لا يستلزم الشك في الرسالة والوحي كما في الاجتهاد في الآراء والحروب، بهذا أجيب، والحق ما قدمت لك من منع تجويز الخطأ عليه.

ثم أجمع المجوزون لخطئه في الاجتهاديات والمانعون من ذلك على أنه عليه الصلاة والسلام لا يقر على خطأ، فإن أخطأ عند من جوز عليه الخطأ في ذلك نبه على خطئه حالاً، فإن استمر على اجتهاده وأقر عليه ولم ينزل عليه فيه عتاب، علمنا أنه إلهام من الله سبحانه وتعالى، فكان دليلاً شرعيًّا يجب على الأمة اتباعه قطعًا، ولا يسع لأحد خلافه بلا خلاف بين أحد من المسلمين في ذلك. والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الحديث وحكمه، فقال:

[مبحث الحديث وتعريف الخبر]

والمراد به السنة القولية كما تقدم وعبر عنه أكثر الاصوليين بالخبر نظرًا إلى حال من نقله من الناس عن النبي ﷺ، وإنما عدلنا عن عبارة الأكثر نظرًا إلى

أن الحديث الوارد عنه ﷺ يكون تارة خبرًا ومرة إنشاء، ولأن الخبر لا يختص بالمنقول عن الرسول ﷺ بخلاف الحديث فإنه يختص بالمنقول عنه اصطلاحًا.

ثم إنهم عرفوا الخبر بتعاريف كثيرة، منها صحيح ومنها مزيف، فلا نطيل بذكرها هاهنا بل نقتصر على تعريف يتميز به الخبر من الإنشاء، فنقول: أما الخبر فهو لفظ أورده المتكلم على قصد الإخبار به في طريقة تحتمل الصدق والكذب لذاتها، فقولنا: على قصد الإخبار به، مخرج لكلام الساهي والنائم ومن لا عقل له، فإنه لا يسمى خبرًا بل يسمى هذيانًا أو نحو ذلك.

وقولنا: على طريقة تحتمل الصدق والكذب، مخرج للإنشاء على ما سيأتي، ودخل بقولنا: لذاتها، إخبار الله تعالى وإخبار أنبيائه، فإنه لا يحتمل إلا الصدق، لكن لا لذات الخبر، بل لوجوب صدق المخبر.

وأما الإنشاء فهو: ما لا يحتمل الصدق والكذب كالأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والعرض والتحضيض والقسم والنداء والعقود الشرعية، كزوَّجتك وبعت لك، فإنه لم يقصد بها الإخبار عن وقوع التزويج والبيع، وإنما قصد بها انعقاد ذلك، ومن هذا الباب الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، فإنه لم يقصد بذلك نفس الإخبار عن الواقع، وإنما قصد به إنشاء الثناء على الله والدعاء بالرحمة المقرونة بالتعظيم لنبيه عليه الصلاة والسلام،

وكذلك حكم كل لفظ قصد به الدعاء، كرحمه الله وغفر له ونحو ذلك، وإن كان بصيغة الخبر، والله أعلم.

ثم إن الخبر ينقسم إلى مقطوع بصدقه والى مقطوع بكذبه وإلى مظنون الصدق وإلى مظنون الكذب وإلى متردد فيه، فالمقطوع بصدقه خبر الله تعالى وخبر أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وخبر من أخبر الله أو أحد من أنبيائه عن صدقه، والخبر المعلوم بالضرورة والمنقول بالتواتر، والخبر المشهور المتلقى بالقبول على قول، وخبر من أخبر عن جماعة بحضرتهم، فلم ينكروا عليه ولم يمنعهم من الإنكار مانع، وكذا من أخبر عن الرسول بحضرته ولم ينكر عليه مع العلم بأنه قد سمع ذلك الخبر، والخبر المقطوع بكذبه هو ما خالف واحدًا من هذه الأشياء، والمظنون بصدقه خبر العدل، والمظنون بكذبه خبر الكاذب، والمتردد فيه خبر المجهول. والله أعلم.

ثم قال:

[انقسام الحديث إلى متصل الإسناد ومنقطعه، وانقسامه إلى كامل الاتصال وناقصه، وفيه بيان التواتر المتصل وأحكامه]

والقولُ في الحديثِ إمَّا يتصلْ إسـنادُهُ نقلاً وإما ينفصِلْ
وأولُ النوعـينِ إمـا كامـلُ وَهْوَ الـذي رواهُ جمعٌ ناقلُ

عن مثلِهِـــم وتَمنعُ العـــادةُ منْ تَواطي مثلِهم على مَيْنٍ زُكِنْ
فـــذا هـــو التـــواتُــــرُ اللفظيُّ أو نُقِـلَ المعـــنَى فمَعْنَوِيّ

اعلم أن الحديث المنقول عن الرسول ﷺ إما أن يتصل نقله به بحيث يرويه الراوي حتى ينهيه إليه ﷺ وإما أن ينفصل في روايته عنه فلا ينتهي إليه، بل يقتصر به على الصحابي أو يكون في إسناده إلى النبي واسطة بينه وبين الراوي، ولم تذكر تلك الواسطة أو تقع واسطة بين بعض الرواة عن بعض، ولم يذكرها الراوي أيضًا على حسب ما سيأتي في محله.

أما المتصل إسناده بالنبي عليه الصلاة والسلام فهو نوعان: أحدهما: ما اتصل به اتصالاً غير كامل، وهو المعبَّر عنه بالمتصل والمستفيض، وسيأتي الكلام فيه أيضًا، وإما أن يتصل إسناده به ﷺ اتصالاً كاملاً وهو المعبر عنه في اصطلاحهم بالتواتر، وهو: ما رواه جماعة لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة عن جماعة مثلهم، بحيث إنه لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة أيضًا حتى ينتهي به النقل، كذلك إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، فإن نقل اللفظ بعينه يسمى تواترًا لفظيًّا، وإن نقل المعنى فقط سمي تواترًا معنويًّا، هذا حاصل ما في النظم، ويتضح لك تحقيقه بأن نورد شروط التواتر التي ذكرها الأصوليون، وهي أربعة:

أحدها: أن ينقل الخبر فئة كثيرة، فما نقله الأربعة فليس بمتواتر قطعًا؛ إذ الأربعة ليس بكثرة، وإلى هذا الشرط أشار المصنف بقوله: (ما رواه جمع ناقل) إذ المراد بالجمع في كلامه الفئة الكثيرة لما سيأتي في كلامه من القيود المخرجة لنحو الأربعة.

الشرط الثاني: أن يكون عدد الناقلين لا يمكن في العادة أن يتواطأ مثلهم على الكذب لأجل أحوالهم من كثرة وغيرها لا لمجرد كثرتهم، فما من عدد إلا ويمكن منهم التواطؤ، أي التوافق على حال من الاحوال، ألا ترى أن عائشة لما مرت بالحوأب[١] نبحتها كلابها في مخرجها على عليٍّ همت بالرجوع لأجل خبر ذكره لها ﷺ فتمَالأَ[٢] عبد الله بن الزبير في أربعين رجلاً من خيار العسكر على الشهادة بأن الموضع ليس الحوأب، وإنما هو الجوأب بالجيم، وهي أول شهادة زور وقعت في الإسلام، ولا شك أن الأربعين عدد كثير، وأن خبرهم تواتري حيث لم يكونوا على حال يجوز في مثلها التواطؤ كما ذكرناه، وذلك الحال نحو أن يكونوا من جهات شتى ولم يجتمعوا قبل تأدية الخبر، ومن ذلك أن يكون المخبرون لا غرض لهم فيما أخبروا عنه يدعوهم إلى الإخبار بذلك مع كونهم جماعة لا يتصور في العادة أنه اتفق منهم الكذب من غير تواطؤ، بل اتفق خيرهم اتفاقًا لا لغرض حاصل مع كل واحد منهم في تعمد الكذب وإلى هذا الشرط أشار المصنف بقوله: (وتمنع العادة من تواطؤ مثلهم على مين زكن) أي كذب، فإن الجمع إذا

(١) الحوأب: موضع ماء في الطريق إلى البصرة. (م).

(٢) تمالأ: اجتمع وتعاون. (م).

أمكن في العادة اتفاقهم على الكذب لا يكون خبرهم تواتريًّا في الاصطلاح، وإذا اجتمعوا قبل الإخبار أمكن اتفاقهم على حال يتواطؤون عليه مالم يكن هنالك حال يقتضي منع تواطئهم على شيء، وكذلك إذا كان غرضهم في الإخبار متفقًا أمكن في العادة أن يحمل ذلك الغرض كل واحد منهم على الإخبار بغير الواقع، ولا يكون تواترًا في الاصطلاح.

قال صاحب المنهاج: وإذا عرفت أن ذلك هو المقصود بالحال التي لأجلها نقطع أنهم لم يتواطؤوا على الكذب فيما أخبروا به، فلا شك أنه يجوز حصول هذه في العشرة على حد حصولها في المائة، بل في الستة والخمسة، فحيث يحصل هذا الحال في عدد لا نقطع بقلته كالأربعة، وجب حصلوا العلم بخبرهم وجوبًا اعتياديًّا. قال: فهذا تحقيق قول أصحابنا لابد وأن يعلم أنه لا يتواطأ مثلهم على الكذب، فافهم هذه النكتة، فإنها تنبني عليها معرفة مسائل.

أقول: وبمثل ما حققه يتضح في التحقيق من قول بشير – رحمه الله تعالى – بل هو الظاهر من قول أصحابنا، ولأجل مراعاة هذا المعنى اختلفت أقوال العلماء من أصحابنا وغيرهم في عدد من يحصل بخبرهم العلم، فقيل: إذا كانوا خمسة فصاعدًا حصل بخبرهم العلم ووجب القطع بصدقه، وقيل إذا كانوا عشرة فصاعدًا وقيل: إذا كانوا اثني عشر واحدًا فصاعدًا، وقيل: إذا كانوا عشرين فصاعدًا، وقيل إذا كانوا أربعين فصاعدًا، واشترط بعض أصحابنا أن يكون في الأربعين ثقة، وقيل: إذا كانوا سبعين فصاعدًا إلى غير ذلك فالظاهر أن

أرباب هذه الأقوال إنما أرادوا أن يعينوا أقل عدد يحصل بخبرهم العلم، فاختلفت أحوال المخبرين بالنظر إلى كل واحد من هؤلاء القائلين، فاتضح لبعضهم حصول العلم من خبر خمسة مع حصول الشرط المذكور، فقال: إنه أقل عدد يحصل به العلم، واتضح للآخر حصوله من عشرة وللآخر من عشرين، وهكذا وعلى هذا المعنى فلا تنافي بين هذه المذاهب، وإن كان الظاهر تنافيها لأنهم متفقون فيما يظهر على أن الخبر الذي يحصل به العلم هو خبر من يمتنع كذبهم عادة، وعلى هذا فتوجه احتجاجاتهم التي ذكروها على موافقة أحوالهم التي ظهرت لهم. والله أعلم.

الشرط الثالث: أن يكونوا في خبرهم مستندين إلى المشاهدة نحو الإخبار عن البلدان والملوك والأصوات والمطعومات والمشمومات، فيخرج بذلك الإخبار عن الأمور العقلية كما لو أخبر جمع كثير من جهات مختلفة بأن العالم حادث أو أن القرآن مخلوق، فإنه لا يكون خبرهم بذلك تواترًا في الاصطلاح، لأن الأمور العقلية مما يمكن النظر فيها لكل عاقل، فليس لكثرة المخبرين فيها أثر، بل المرجع فيها إلى الدليل العقلي فما صدق الدليل العقلي من ذلك كان صادقًا وما كذبه الدليل العقلي كان كاذبًا، ولم يذكر المصنف هذا الشرط تعويلاً على أخذه من المقام، فإنه إنما يتكلم في الخبر المنقول عن الرسول، والخبر المنقول عنه إنما يدركه الناقل بالمشاهدة التي هي شاملة للحواس الخمس، فغير المحسوس لا يكون الخبر به تواتريًّا في الاصطلاح، وإن كان منقولاً عنه ﷺ فإن شيئًا من الأمور العقلية

كوجود الله وثبوت الكمالات له تعالى قد نقلت عنه ﷺ، لكن لم تنظر العلماء إلى حصول العلم في ذلك من جهة الناقلين، وإنما حصل لهم علم ذلك من جهة الدليل العقلي، وانضم إليه الدليل السمعي، فزاده قوة إلى قوته، والله أعلم.

الشرط الرابع: أن يكون عدد الناقل كعدد المنقول عنه، أو مقاربًا لعدده. قال ابن الحاجب: يتقاربون في الطرفين والوسط، وإلى هذا الشرط أشار المصنف بقوله: (عن مثلهم) أي عن جمع مثلهم كثرة وعددًا. لكن قال صاحب المنهاج: والأقرب عندي أن هذا الشرط غير معتبر، بل الشروط المتقدمة كافية، وتحقيق ذلك أنه لو نقل عشرة لا تتهيأ منهم المواطأة على الكذب لحال هم عليها، ولا يقدر اتفاق الكذب منهم بغير مواطأة، ونقلوا عن عشرين كذلك، والعشرون نقلوا عن مائة أنهم شاهدوا الهلال أول الشهر، كان ذلك تواترًا لا محالة يوجب العلم قطعًا لحصول الحالة المقتضية لذلك، وهو علم السامع الضروري بأن هؤلاء المخبرين لا يتهيأ منهم الكذب لا تواطؤًا ولا اتفاقًا هذا كلامه في إلغاء هذا الشرط، وهو حق، فالصواب عدم اشتراطه فتبقى الشروط المعتبرة في صحة التواتر ثلاثة.

وذكر بعضهم للتواتر شروطًا غير التي ذكرنا:

منها كونهم عالمين بالمخبر عنه، شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة إليه، لأنه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل، لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلدًا فيه أو ظانًّا أو مجازفًا، وإن أريد وجوب علم البعض به فهو لازم

مما ذكرناه من الشروط الثلاثة عادة، لأن هذه الثلاثة لا تجتمع إلا والبعض عالم قطعًا.

ومنها اشتراط الإسلام والعدالة كما في الشهادة، شرطه بعضهم أيضًا مستدلاًّ بأنه لو لم يشترط لأفاد إخبار إليهود بقتل عيسى عليه السلام العلم به، وإنه باطل بالضرورة، وهو فاسد أيضًا لأن أهل قسطنطينية مثلاً لو أخبروا بقتل ملكهم يحصل لنا العلم به، وإن كانوا كفارًا، وأما خبر إليهود بقتل عيسى عليه السلام فلاختلال شرط التواتر فيه، إما في القرن الأول أو في القرن الأوسط، أي لقصور الناقلين عن عدد التواتر في إحدى المرتبتين.

والظاهر أن قصور ذلك إنما وقع في القرن الأول منهم، فلذلك لم يكن خبرهم تواترًا لا لعدم عدالتهم وإسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر.

ومنها تباعد أمكنتهم وتباين محلاتهم. شرطه بعضهم أيضًا مستدلاًّ بأنه أشد تأثيرًا في إمكان التواطؤ على الكذب، وهو فاسد أيضًا، لأن أهل بلدة واحدة لو أخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم مع اتحاد مكانهم. أقول: وهذا الوجه الذي ذكر هاهنا وعد شرطًا إنما هو حال من أحوال نقله التواتر الذين لا يمكن تواطؤهم على الكذب عادة، أي يكون تباعد الأمكنة وتباين المحلات سببًا مانعًا من تواطئهم، وليس هو بشرط لذلك لأن الأحوال المانعة من تواطئهم غير منحصرة في ذلك.

ومنها كونهم لا يحصى عددهم. شرطه بعضهم واختاره البزدوي وتبعه على ذلك صاحب «التنقيح»، وأقره عليه التفتازاني، مستدلين بأن قومًا محصورين مما يمكن تواطؤهم على الكذب، وهو فاسد أيضًا لأن الحجاج أو أهل جمع مثلاً إذا أخبروا عن واقعة منعتهم عن إقامة الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين، وذلك فيما إذا دلت حال تمنع من تواطئهم على الكذب، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم الخبر المتواتر، فقال:

[بيان إفادة الخبر المتواتر العلم الضروري، وأنه مقطوع بصدقه، وفيه بيان الخبر المشهور، وبيان حكمه]

واقطعْ بصدقِ هذه الأمورِ ... ودون ذاكَ رتْبَةُ المشهُورِ
وَهْوَ الذي في أولِ القرونِ ... لم يتصفْ بشرطِهِ المصُونِ
لكنهُ استفاضَ فيهمْ وانتشرْ ... وقبِلوه عندَ ذاكَ واستمرّ

أي اقطع بأن الخبر الوارد على هذه الأحوال صادق، لأن الخبر المستكمل لهذه الشروط يفيد العلم الضروري، وكل ما أفاد العلم الضرورة يقطع بصدقه وتتفرع على القطع بصدقه مسائل كثيرة، منها وجوب اعتقاده إن كان من المسائل الاعتقادية، ومنها وجوب اتباعه والأخذ بمدلوله، إن كان من المسائل العملية،

ومنها تفسيق من خالفه وإن كان متأولاً إلى غير ذلك من الفروع، وكون العلم بمدلول الخبر المتواتر ضروريًّا هو قول أصحابنا وأكثر المعتزلة، وحكاه ابن الحاجب عن الجمهور.

وقال أبو الحسين والغزالي والجويني وغيرهم: بل هو نظري. وتوقف الشريف المرتضى من الإمامية في كونه ضروريًّا أم نظريًّا لتعارض الأدلة عنده. والحجة لنا على أنه ضروري: هي أنه لو كان نظريًّا لافتقر إلى مقدمتين كسائر النظريات، وإذًا لاختلف العقلاء في العلم عنه، والمعلوم أن جميع العقلاء الذين تواترت إليهم أخبار البلدان كمكة ومصر وغيرهما لا يختلفون فيها بل يتفقون على القطع بها كما يتفقون على القطع بما يشاهدون.

احتج القائلون بأنه نظري بأنه يفتقر إلى مقدمتين، وهما: تقدم العلم بأن المخبر عنه من المحسوسات، وأن المخبرين عدد لا حامل لهم على الكذب، ولا يصح تواطؤهم عليه، ولا اتفاقه لهم، ومن كان كذلك امتنع وقوع الكذب في خبره، فيعلم أنه صدق، وهذا محض الاستدلال، وأجيب بالمنع من ذلك، بل يكفي أنه لا حامل لهم على الكذب، ولا يشترط سبق العلم بذلك، ثم صورة الترتيب على المقدمتين ممكن في كل ضروري. قال أبو الحسين: وأقوى ما يذكره الذاهبون إلى أنه ضروري أن أحدنا يجد العلم الضروري بوجود الصين، مع كونه لا يعلم أن الذي أخبره به كثرة. قال: وذلك باطل؛ لأنه يعلم أنه قد أخبره به من لا داعي له إلى الكذب، فيستدل بذلك.

قال صاحب المنهاج: وهذه الدعوى منه غير صحيحة، فإنه يجد العلم بالبلدان من لا يخطر على باله كون المخبرين له بها لهم داع إلى الكذب، أم لا داعي لهم، ومالا يخطر بالبال كيف يصح الاستدلال به، فبطل ما زعمه.

وقول المصنف: (ودون ذاك رتبة المشهور) يعني أن رتبة الخبر المشهور في القوة دون رتبة الخبر المتواتر، فإن الخبر المتواتر يوجب العلم القطعي بإجماع المسلمين، وإن اختلفوا في كونه ضروريًّا أم نظريًّا، وأما الخبر المشهور فلم يجتمع على أنه يفيد العلم القطعي، وإن كان ظاهر كلام البدر الشماخي – عفا الله عنه – أن المستفيض المتلقَّى بالقبول مقطوع بصدقه كالمتواتر، وأراد بالمستفيض هو ما عبرنا عنه هاهنا بالمشهور، فإن بعضًا ذهب إلى أنه يفيد علم طمأنينة، وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقينًا كالحاصل بخبر التواتر فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقين بوجود مكة بعد ما يشاهدها، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية عن خليلة عليه السلام ﴿وَلَـٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِى﴾ [البقرة/ ٢٦٠] وإن كان ظنيًّا كالحاصل بالخبر المشهور، فاطمئنانها رجحان جانب الظن، بحيث يكاد يدخل في حد اليقين، وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بملاحظة كونه آحاد الأصل، فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى، وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى، حيث لم تتلقاه الأمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد. الأصل لا معنى لأن الأمة

قد تلقته بالقبول فأفاد حكمًا دون اليقين، وفوق أصل الظن. هذا نص كلام بعضهم فيه، وهو على هذا رتبة بين المتواتر والآحاد.

وقوله (وهو الذي في أول القرون..) إلخ، بيان لتعريف المشهور من الأخبار، وحاصله أن المشهور من الأخبار هو الذي لم يتصف في القرن الأول، وهو قرن الصحابة بشرط التواتر، ومعنى ذلك أن شرط التواتر هو أن ترويه جماعة .. إلخ، والخبر المشهور إنما رواه في أول القرون من يصح تواطؤهم عادة، ثم اشتهر ذلك الخبر في القرن الثاني والثالث، فقبلوه واستمر معهم على القبول فهذا هو الخبر المشهور، وعبر عنه بعضهم بالمستفيض، وعرفه البدر الشماخي: بأنه مازاد نقله على ثلاثة، وتلقته الأمة بالقبول.

قال التفتازاني: فإن قيل هو في الأصل خبر واحد ولم ينضم إليه في الاتصال بالنبي ﷺ ما يزيد على الظن، فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد.

قلنا: أصحاب النبي - عليه الصلاة والسلام - تنزهوا عن وصمة الكذب، أي الغالب الراجح من حالهم الصدق، فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي - عليه الصلاة والسلام - ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله حد التواتر، وتلقته الأمة بالقبول فيوحب علم طمأنينية، وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب أن نقلهم صادق قطعًا بحيث لا يحتمل الكذب، وإلا لكان المشهور موجبًا علم اليقين، لأن القرن الثاني والثالث، وإن لم يتنزها عن الكذب،

إلا أنه دخل في حد التواتر. قال: وأما بعد القرون الثلاثة فأكثر أخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الأحاديث وتدوينها. انتهى كلام التفتازاني، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان خبر الآحاد، فقال:

[بيان الخبر الآحادي وحكمه، وأنه يوجب العمل دون العلم]

وإنْ يكنْ متصِلَ الإسـنادِ … بِلا كمـالٍ فَهُوَ الآحادِي
ولا يُفيدُ العلمَ لكن العمَلْ … وقيلَ: لا، وقيلَ: كلٌّ قد حصَلْ
فأثبتُوا بِهِ أصـول الـدينِ … مَعْ أنهـا ثمرةُ اليقـينِ
وقبلوهُ في خـلافِ القطعِي … فاختلطَت أصـولُهم بالفَـرْعِ

اعلم أنه إذا اتصل إسناد الخبر من الراوي إلى النبي اتصالاً غير كامل، بمعنى أنه لم يستكمل الشروط التي تقدم ذكرها في نقل المتواتر، فهو الخبر الآحادي نسبة له إلى آحاد النقلة، وحكمه أنه لا يفيد العلم القطعي كما أفاده التواتر، ولا الاطمئنانية الحاصلة للنفس كما أفاده الخبر المشهور، لكن يفيد وجوب العلم به مع حصول الشرائط المذكورة في الراوي لحصول الظن بصدق خبر العدل.

اعلم أنهم اختلفوا في جواز التعبد بخبر الآحاد، فمنعه قوم وجوزه آخرون، ثم اختلف المجوزون له، فقال بعضهم إن التعبد به غير واقع، وإن جاز عقلاً، وقيل بل هو جائز وواقع، ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم: إنه يوجب العمل فقط، وقيل بل يوجب العلم والعمل معًا، والصحيح أنه يوجب العمل دون العلم.

ووجوب العمل بخبر الواحد ثابت بالعقل والنقل، أما ثبوته بالعقل فهو أن من أحضر إليه طعام وأخبره من يغلب في ظنه صدقه أن فيه سمًّا، فإنه إذا أقدم عليه مع غلبة ظنه أنه مسموم استحق الذم قطعًا، وذلك هو معنى الوجوب، وأما ثبوته من جهة النقل، فإنه قد علم من تواتر الأخبار عن النبي ﷺ أنه قد يبعث السعاة والعمال إلى الجهات النازحة ليرووا عنه ما يجب عليهم في أموالهم، وألزمهم قبول أخبارهم. وأيضًا فالصحابة والتابعون قد أجمعوا على الأخذ بخبر الآحاد وعلى العمل به.

وبيان ذلك أن الصحابة كانوا يرجعون إلى خبر الواحد فيحكمون به كخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس، فإنهم تحيروا في حكمهم، حتى قال عمر: ما أدري ما أصنع في أمر المجوس، وكثر سؤاله عن ذلك، حتى روى عبد الرحمن بن عوف عنه ﷺ، أنه قال: «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أَهْلِ الكتَابِ غَيرَ آكِلي ذبائِحهم ولا ناكِحِي نِسَائهم».

وقد كان عمر لا يسوي بين الأصابع في الدية، فترك مذهبه في تفضيل بعض الأصابع على بعض في الدية، لأجل كتاب عمرو بن حزم، وكذلك عمل بكتاب عمرو بن حزم في زكاة المواشي وتفاصيلها، وكذلك اختلفوا في الجنين، فكان عمر يقول: إنه لا شيء إذا خرج ميتًا حتى ورد خبر حمل بن مالك في أن الجنين فيه الغُرَّة، فأطبقوا عليه، وكذلك اختلفوا في توريث المرأة من دية زوجها، حتى روى الضحاك بن سفيان خبره الذي في توريث المرأة من دية زوجها، فعملوا به وأطبقوا عليه.

وأيضًا فقد روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه كان يرجع إلى أخبار الصحابة، وكذلك عثمان، وكذلك علي، وقد عمل بحديث عمر والمقداد في حكم المَذْي.

وعملت الصحابة بخبر أبي بكر أن الأنبياء يدفنون في المنزل الذي يموتون فيه، فحفروا لرسول الله صلى الله عليه وسلم في موضع فراشه، وعملوا بخبر عبد الرحمن في الطاعون، وهو أنه صلى الله عليه وسلم نهى من كان خارجًا عن ذلك البلدان، يدخله حتى يرتفع، ونهى من كان داخلاً أن يخرج فرارًا منه، وكان جميع ذلك من غير إنكار من بعضهم، بل كان منهم العامل بذلك، ومنهم القابل له، والمصوب عليه، فكان إجماعًا على وجوب العمل بخبر الواحد.

وكذلك أيضًا قد أطبق التابعون وفقهاء الأمصار على قبول الأخبار التي ترويها الآحاد، فكان إجماعًا من التابعين أيضًا.

فإن قيل إنه كما نقل قبلوهم للآحاد فقد نقل ردهم إياها، كرد عمر خبر فاطمة بنت قيس، ورد أبي بكر خبر عثمان أن النبي ﷺ أذن له في رد الحكم من مطردة، وردَّ عليّ خبر سيَّار الأشجعي في بَرْوع بنت واشق، فتعارضت الرواية فتساقطت.

أجيب بأنه لا نسلم أن نقل الرد كنقل القبول، بل الذي نقل أنه رد أخبار يسيرة قليلة جدًّا ولم ترد لكونها آحادية، وإنما ردت لشك في روايتها، ولهذا ردها بعضهم دون بعض، فإن خبر فاطمة قبله غير عمر وخبر سيار قبله عبد الله ابن مسعود.

احتج المانعون من جواز التعبد بخبر الآحاد، ومن جواز الأخذ به بوجوه:

أحدها: قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء/ ٣٦] وقوله تعالى ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام/ ١١٦] وقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس/ ٣٦] وقوله ﷺ: «دَعْ ما يُرِيبُكَ إلى مَالا يُرِيبُكَ» إلى غير ذلك. قالوا قد نهينا عن اتباع الظن بالكتاب والسنة وخبر الآحاد لا يفيد إلا ظنًّا فوجب اطراحة.

وثانيها: أن القول بوجوب العمل بالآحاد يؤدي إلى العمل بالمتضادات لوقوع التعارض في الآحاديات.

وثالثها: إن أصول الشريعة يجب أن تكون لها غاية تضبطها ليصح الاستنباط منها، وليتأتى حمل الفرع على الأصل، والتعبد بخبر الواحد يمنع من ذلك لأن القائس على أصل يجوِّز كون ذلك الأصل معارضًا بأصل آخر لم يبلغه.

وأجيب عن الأول أن تلك الآيات الواردة في ذم اتباع الظن، إنما هي فيما يكون المطلوب فيه العلم، أي ذم اتباع الظن في الأمور القطعية الاعتقادية، وكلامنا في الأمور العملية الفرعية جمعًا بين الأدلة.

وأجيب عن الثاني بأنه لا تضاد في ذلك، لأن من صوب جميع المجتهدين فهذا لا يقدح عليه، إذ حكم الله تعالى من كل واحد منهم ما أداه إليه ظنه، فإذا تعارض عليه الخبران ولم يعرف نسخ أحدهما للآخر رجع إلى الترجيح، فإن عجز عن الترجيح فعلى الخلاف في العمل على الاطراح، أو التخيير كما سيأتي تحقيقه. فلا يلزم ما ذكروه من التناقض.

وأجيب عن الثالث بأنه لا نسلم أن ذلك يؤدي إلى عدم انضباط أصول الشريعة، لأن الأخبار الآحادية محصورة بالشرائط، وإن لم تكن محصورة بالعدد فما لم يستكمل شرائطه فليس بمعمول به، وتجويز المعارض للأصل يمنعه بحث المجتهد فلا يلزم ذلك.

واحتج القائلون بأن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل معًا وهم أهل الحديث بأنه قد وجب علينا العمل بخبر الآحاد لما تقدم من الأدلة، ونهينا عن اتباع الظن لما تقدم من الأدلة على ذلك أيضًا، فعلمنا أن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل معًا لأنه لو لم يوجب العلم ما جاز لنا العمل به، وقد نهينا عن اتباع الظن.

وأجيب بأنه إنما نهينا عن اتباع الظن فيما يكون المطلوب فيه العلم، وهو المسائل الاعتقادية، لا فيما يكون المطلوب فيه العمل فقط، فإن ما كان المطلوب فيه العمل فقط يجوز الأخذ فيه بما يفيد الظن، وحاصل الجواب أن مسائل الاعتقاد مبنية على اليقين فنهينا عن اتباع الظن فيها، ومسائل العمل غير مبنية على اليقين فقط، بل تكون تارة بالدليل القاطع، وأخرى بالدليل الظني.

واعلم أن أهل الحديث فرعوا على مذهبهم بأن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل قاعدتين عظيمتين من قواعد أصول الدين، فارقهم المسلمون عليهما:

القاعدة الأولى: أنهم أثبتوا أصول الدين من المسائل الاعتقادية وغيرها بخبر الآحاد، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: (فأثبتوا به أصول الدين) واحتجوا على ثبوت قاعدتهم هذه بأن الأدلة الدالة على وجوب العمل بالخبر الآحادي لم تفصل بين أصول وفروع.

وأجيب بأنه إنما دل على قبوله بشروط منها أن لا يكون مصادمًا لأقوى منه كما قدمنا، ولهذا قال بعضهم: إنه مع تكامل شرائطه يجب عرضه على كتاب الله، لقوله ﷺ: «إنها ستكْثُرُ عنِّي الأخبَارُ فمَا وافقَ كتابَ اللهِ فهُو منِّي وما خَالفَ فليسَ منِّي» وقوله: (مع أنَّها ثمرةُ اليقينِ) إشارة إلى الرد على قاعدتهم المذكورة، وحاصل الرد أن مسائل أصول الدين إنما يؤخذ فيها باليقين، وخبر الآحاد لا يثمر اليقين، وإنما يثمر الظن، فلا يجوز ترك ما يثمر العلم لأجل ما يثمر الظن، كما لا يقبل أخبار مخبر اقتضى خلاف ما نشاهده.

وأيضًا فقد علمنا من حال الصحابة رد ما كان كذلك، ألا ترى أن عائشة حين سألها السائل هل رأى محمد ربه؟ قالت: «يا هذا لقد وقف شعري مما قلت»، وتلت قوله تعالى﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [الأنعام / ١٠٣]، وفي ذلك رد الأخبار التي نقلت في إثبات الرؤية، وكذلك ردت عائشة خبر أبي عثمان[(١)] في تعذيب الميت ببكاء أهله، وتلت قوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام / ١٦٤] ووافقها ابن عباس، وفي ذلك رد للأخبار الواردة في تعذيب أطفال المشركين.

ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس، وعلل ذلك بأنه مخالف لمقتضى الكتاب العزيز، فإذا عرفت رد هذه القاعدة وأنها عن الحق بمعزل فاقض برد كل حديث آحادي اقتضى خلاف الدليل القطعي.

(١) كذا في الأصل، وصوابه: (خبر عبد الله بن عمر). وكنيته أبو عبد الرحمن. (م).

القاعدة الثانية: وهي فرع على التي قبلها، وذلك أنهم قضوا بوجوب قبول الخبر الآحادي، وإن خالف الدليل القطعي، وإلى هذا إشارة بقوله: (وقبلوه في خلاف القطعي) أي قبلوا خبر الآحاد حتى في الأمور التي خالف فيها الكتاب والسنة المتواترة، وحجتهم على إثبات هذه القاعدة الفاسدة أنه لما كان كل واحد من الأدلة الشرعية، موجبًا للعلم والعمل معًا لم يكن بعضها أولى من بعض في القبول. فوجب علينا قبول كل واحد من ذلك، وأجيب بأنه لا نسلم أن كل واحد من الأدلة الشرعية يوجب العلم والعمل معًا، بل نقول إن بعضها موجب للعمل فقط ،كأخبار الآحاد لأنه لا يشك عاقل في أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب، لكن بعدالة الراوي ترجح الظن بصدق خبره، فأين محل حصول العلم منه؟ ولو سلمنا حصول العلم منه لوجب أن لا نساوي بين العلم الحاصل بالكتاب والمتواتر من السنة، وبين العلم الحاصل من الآحاد، فيلزم رد الأضعف لمعارضة الأقوى له، فتنهدم قاعدتهم، وإلى هدمها أيضًا أشار المصنف بقوله: (فاختلطت أصولهم بالفرع) أي فيلزم على ثبوت قاعدتهم اختلاط أصولهم الدينية بفروعهم العلمية، فلا يمكنهم التفرقة بين قطعي الأدلة وظنيها.

والمعلوم أن الصحابة والتابعين قد فرقوا بين ذلك، ففارقوا من خالف الدليل القطعي وضللوه على ذلك، وفسقوه ولم يفارقوا من خالف الدليل الظني

بتأويلٍ، بل صوبوه على ذلك، وتولوه فلم لم يخطئوا عمر في رده خبر فاطمة بنت قيس، ولا عليًّا في رده لخبر سيار ونحو ذلك.

وأيضًا فإنه يلزم على القول بوجوب قبول خبر الواحد فيما خالف الدليل القاطع ثبوت معارضته للقطع، فيلزم به إسقاط العمل بالقطعي، ووجه ذلك أنه إذا أثبتنا معارضة الآحاد للقطعي وجب اسقاطهما معًا إن لم يعلم المتأخر منهما، وإسقاط القطعي نفسه إن علمنا بتأخر الآحادي عنه، وجميع ذلك باطل، فبطل ما زعموه، والله أعلم.

ثم إنه لما بين أن خبر الآحاد لا يعارض القطعي عند أهل الحق، شرع يبين صحة معارضته للقياس، فقال:

[بيان حكم معارضة القياس للخبر الآحادي]

أمـا إذا عارضَـهُ القـياسُ فاختلفَتْ هنـالك الأكيَاسُ

فقدَّم القـياسَ قـومٌ والخـبرْ قومٌ، ومعنى الوصفِ قومٌ اعتبَرْ

فقدَّمُـوا ذا العـلةِ القطعيةِ وأخَّـروا ذا العـلة الظـنيةِ

اعلم أنه إذا عارض خبر الآحاد القياس، ففي تقديم أيهما على الآخر مذاهب، ذكر المصنف منها ثلاثة:

أحدها: وهو قول الأكثر من أصحابنا والمتكلمين، وهو قول عامة الفقهاء من قومنا أنه يقدم الخبر على القياس، فيكون العمل به أولى من العمل بالقياس، فيبطل القياس.

المذهب الثاني: لمالك وغيره أنه يقدم القياس على الخبر، فلا يقبل الخبر المخالف للقياس عندهم.

المذهب الثالث: لأبي الحسين، وهو أنه إن كانت العلة ثابتة بطريق قاطع، فالقياس أقدم، وإن كان الأصل قطعيًّا والعلة ظنية، فموضع اجتهاد، وقال ابن الحاجب: إن كانت العلة ثابتة بنص أرجح من الخبر المخالف للقياس، فالقياس أقدم إن كان وجودها في الفرع قطعيًّا، وإن كان وجودها فيه ظنيًّا فالوقف، وإن كان خلاف ذلك فالخبر أقدم.

احتج القائلون بتقدم الخبر على القياس مطلقًا بوجوه:

الأول: إجماع الصحابة على تقديم الخبر على القياس، فإنهم كانوا إذا عرضت لهم حادثة حاولوا الاجتهاد فيها ونظروا فيما ترد إليه من الأصول حتى يروي بعضهم فيها خبرًا فيتركوا التعويل على ما سوى ذلك الخبر، ألا ترى أن عمر ترك القياس في دية الجنين حين روي له فيه الخبر، وقال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا، وهذا نص صريح من عمر بأن الخبر أولى من القياس، وكذلك عمر ترك رأيه في المفاضلة بين الأصابع في الدية لأجل كتاب عمرو بن حزم، وكذلك تركوا

القياس في عدم توريث الزوجة من دية زوجها؛ لخبر الواحد، وشاع ذلك فيهم فلم ينكره أحد، فكان إجماعًا.

الوجه الثاني أن الخبر دليل مستقل بنفسه، بخلاف القياس، فإنه يحتاج إلى النص، وإلا لم يصح، والمستقل أقوى من غير المستقل.

الوجه الثالث: أن معاذًا قدم النص على القياس، فصوبه رسول الله ﷺ. احتج المقدمون للقياس على الخبر بوجهين:

أحدهما: أن الخبر يدخله الغلط والكذب والنسخ، والقياس سالم من ذلك، فكان أقدم. ورد بأن دليل العمل بخبر الواحد صيره كالمأمون غَلَطُه، ثم إنه لا يؤمن الغلط في القياس أيضًا عند تعارض العلل.

الوجه الثاني: أن عليًّا ترك خبر الأشجعي في قصة بَرْوَع بنت واشق لأجل القياس، وكذلك ترك ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار لأجل القياس، ورد بأن كل ذلك إنما كان لضعف في الراوي لا لأجل تقديم القياس على الخبر، احتج أبو الحسين وابن الحاجب على ترجيح القياس، حيث رجحاه بأن ذلك يرجع إلى تعارض خبرين، فعمل بالراجح، وأما الوقف عند ابن الحاجب فلتعارض الترجيحين، ورد بأنه لو اتحد متعلق الخبرين لزم ما قالاه، وأما مع تغاير متعلقهما فلا وجه لإبطال النص إذ لم يصادف نص الأصل في محله، بل في

غيره، ففي العمل بالخبر وفاء بامتثال الخبرين جميعًا، أعني خبر أصل القياس والخبر المعارض للفرع، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان فساد شروط شَرَطها بعض الأصوليين في قبول خبر الآحاد، فقال:

[الكلام في إسقاط شروط اشترطها بعض الأصوليين في قبول خبر الآحاد]

وليسَ غير ما تعمُّ البلوَى   شرطُ القبولِ لحديثٍ يُرْوَى
ولا الذي تعدَّدَتْ روايتُه   أَوْ ليسَ في الحدِّ أَتَتْ دلالتُهْ

أشار في هذين البيتين إلى رد شروط شرطها بعض الأصوليين في قبول خبر الآحاد، وهي ثلاثة شروط:

أحدها: أن بعضهم اشترط في قبول خبر الواحد أن يكون في غير ما تعم به البلوى، لأن ما تعم به البلوى تتوفر الدواعي إلى نقله، فيستلزم كثرة الناقلين، فيشتهر بين الصحابة، فلا يختص بنقله واحد دون الآخرين، سواء كان ذلك المنقول في أصول الدين أم في فروعه، ونحن نقول: إن ذلك مسلم في أصول الدين، لأنا لا نقبل فيها خبر الواحد كما مر ذكره، وأما في فروعه الظنية فلا نسلم اشتراط ذلك، والمشترط لذلك أبو الحسن الكرخي وعيسى بن أبان وأبو عبد الله البصري.

والحجة لنا على عدم اشتراطه وجهان:

الأول: أنه لم يفصل دليل وجوب العمل بخبر الواحد في العمليات بين ما تعمم به البلوى وبين ما تخص، على أن الأغلب في الأحكام الشرعية عموم التكليف بها، وقد أجمعت الصحابة على قبول الخبر الآحادي في العمليات من غير تفصيل.

الوجه الثاني: أنه يجب بيان ما علينا فيه تكليف، سواء عمت به البلوى أم لم تعم، فلا وجه للفرق بينهما في وجوب البيان على وجه الظهور، فيلزمهم وجوب اشتهار ما لم تعم به البلوى أيضًا، واحتج المشترطون لذلك بوجوه:

أحدها: أن العبادة إذا كانت عامة فعموم فرضها يقتضي ظهور نقلها من حيث تدعو الدواعي إلى ذلك، كما جرت العادة بنقل الحوادث العظيمة التي يشترك الناس في مشاهدتها على وجه يشيع ويظهر لقوة الدواعي إلى ذلك.

الوجه الثاني: قالوا: إن المنقول اذا كان فرضًا عامًّا فلابد وأن يتبين لجميع الأمة، لأن جميعها مدفوع إلى وجوب العمل به، وإذا تبين لهم جميعًا، فلا يخلو إما أن ينقلوا ذلك نقلاً عامًّا أو لا ينقلوه إن لم ينقلوه كذلك كان إجماعًا منهم على الخطأ، فكذا لو ترك بعضهم نقله من غير نكير من الباقين، ففيه إجماع أيضًا على الخطأ، وتوضيح ذلك أن بُسْرَة بنت صفوان نقلت حديث نقض الوضوء بمس الذكر، قالوا: إذا كان الجميع الصحابة مخاطبين به ويلزمهم العمل بمقتضاه، ثم

تفردت بسرة بروايته فلابد من أحد باطلين: إما أنه لم يبين للصحابة مع حاجتهم إليه وبين لبسرة ولم تحتج إليه، أو احتيج إليه ونقلته إليهم لكنهم أخلو بنقله ونقلته بسرة، وكلاهما واضح الفساد.

الوجه الثالث: أنه نقل عن الصحابة رد خبر الواحد فيما تعم فيه البلوى، فرد عمر بن الخطاب رضي الله عنه خبر الاستئذان، وذلك أن أبا موسى الأشعري أتى إلى منزل عمر، فاستقام خارج عتبة الباب، فقال: السلام عليكم، أأدخل؟ كرره ثلاث مرات، فاستنكر عمر فعله ذلك، فقال: إنه من السنة، فلم يقبل خبره حتى أتى بشاهد.

ورد أبو بكر حديث الجدة وهو أنه صلى الله عليه وسلم فرض لها السدس حين رواه المغيرة، حتى كثر الراوي.

والجواب الأول أن العادة تقضي بانتشار نقل ما يستعظم في النفوس، وباستفاضه ما تستغربه ولا تقضي باستفاضة ما عدا ذلك، فغير المستغرب من التكاليف وغير المستعظم من الحوادث لا تقضي العادة باستفاضته كما هو معلوم بالمشاهدة، وإذا قضت العادة باستفاضة شيء دون شيء فلا يحمل ما لم تقض باستفاضته وانتشاره على الذي قضت فيه بذلك.

والجواب عن الوجه الثاني: أن بعض العمليات مشروع على جميع من بلغه علم فرضه، كالصلوات الخمس، فإن التكليف بها عام، فتجب استفاضة

مثلها؛ لأن الشارع خوطب بتبليغها إلى من أمكنه إبلاغها إليه، وألزم السامعين تبليغها أيضًا، ففي هذا النوع لا يقبل خبر الواحد، فلو روى راوٍ زيادة شيء من الفروض على هذه الفروض المتواترة قطعنا بكذبه.

ومن المشروعات العملية ما يكون حكم الله تعالى من التكليف بها في ظن السامع صدقها، فيلزمه العمل بها، فهي واجبة على من انتهت إليه ولو بدون استفاضة وانتشار، فلا يلزم الشارع عليه الصلاة والسلام ولا أصحابه أن ينقلوا ذلك نقلاً يحصل به التواتر والاستفاضة، فلا خطأ على الأمة حين لم ينقلوا الآحاديات نقلاً مستفيضًا متواترًا على أنه قد خفي على أكثرهم كثير من الأخبار، حتى إن أكابرهم كانوا يبحثون في الحوادث الطارئة عن الأخبار النبوية، فلو لزمهم جميعًا نقل الأحاديث حتى تتواتر أو تستفيض ما خفي على أكابرهم شيء من ذلك، وأيضًا فلو لزمهم ذلك لخطؤوا من كان معه حديث، ولم ينقله نقلاً يكون به مستفيضًا، فظهر أنه لا خطأ على الأمة في شيء من ذلك. أما الحديث الذي نقلته بسرة فيحتمل أنها سألته ﷺ عن حكم ذلك تفقهًا، أو أن غيرها أرسلها تسأل عنه احتياجًا إليه فنقلته، فلا يلزم شيء من الإلزامين الباطلين.

والجواب عن الوجه الثالث أن عمر وأبا بكر لم يردا الحديثين قبل أن تكثر رواتهما من أجل أن الحديثين مما تعم فيه البلوى، لكن ردًّا ذلك شكًّا في الرواي لضعفه.

الشرط الثاني: لأبي علي الجبائي: اشترط في قبول خبر الآحاد أن تتعدد رواياته بتعدد النقلة، فقد روي عنه أنه قال: لا يقبل خبر الواحد حتى يرويه عدلان فصاعدًا، وكل واحد يروي عن عدلين حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ، فجعل الرواية في هذا الحكم كالشهادة، فكما لا تقبل شهادة الواحد ولا يعمل بها كذلك روايته.

وروي عنه رواية أخرى، وهي أنه لا يقبل في أخبار الزنا دون أربعة، وفي أخبار الأموال يقبل اثنان، كل ذلك قياس على الشهادة.

والحجة لنا على عدم اشتراط ذلك أن الصحابة قد أطبقوا قولاً وعملاً أو نحو ذلك على قبول خبر الواحد كما مر بيانه، فكان إجماعًا على قبوله من غير شرط لتعدد الرواة.

احتج أبو علي الجبائي على اشتراط ذلك بأنه ﷺ في صلاته، فأخبره ذو اليدين فلم يعمل به حتى سأل أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - وأن أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس حتى أخبره معه أبو سعيد الخدري وجابر بن عبد الله، وأن أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - قالا لعثمان حين أخبرهما أن رسول الله ﷺ أذن له في رد الحكم: إنما أنت شاهد واحد، ولم يقبلا منه. قال: ونظائر ذلك كثيرة، كخبر الاستئذان وغيره.

وأجيب بأنه لو دل رده ﷺ لخبر ذي اليدين على أنه لا يقبل خبر الواحد لدل على أنه لا يقبل خبر الاثنين أيضًا، لأنه ﷺ لم يقتصر على سؤال أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – بل سألهما وغيرهما، ثم إنه أخبر عن أمر مشاهد حضره جماعة مشاهدون، فلا يختص بمعرفته واحد دون الباقين، فلذلك سأل الجماعة.

وأما رد أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – خبر عثمان فليس لأجل ذلك وإنما هو نوع من الاحتياط وقد قيل إن عثمان كان كَلِفًا بأقاربه[١]، فتوقفا في خبره كما يتوقف الحاكم في شهادة الوالد لولده، وأما خبر الاستئذان فقيل إنما رده عمر لتهمته في الراوي، وقد راعى ضربًا من الاحتياط بدليل قوله لأبي موسى: رددت خبرك، وأردت أن لا تتسارع الناس في الرواية عن رسول الله ﷺ.

الشرط الثالث: لأبي الحسن الكرخي، وأبي عبد الله البصري في قديم قوليه، ثم قيل: إنه رجع عنه، يشترط في قبول خبر الآحاد أن يكون في غير الحدود، أما الحدود فلا يقبل فيها ذلك، لأن الحدود تُدْرَأ[٢] بالشبهات، وتجويز الكذب في الآحاد شبهة، ورُد بأن كونه آحاديًا ليس بشبهة كالشهادة، لأن الشهادة يثبت بها كون الحد مستحقًّا كما ثبت ذلك بالخبر. ووجه الرد أن شهادة العدلين محتملة للكذب كاحتمال خبر الواحد له، وقد شرع لنا إقامة الحدود بشهادتهما مع درئها

(١) كَلِفًا بأقاربه: محبًّا لهم حبًّا شديدًا. (م).
(٢) تُدْرَأ: تُدْفَع. (م).

بالشبهات، ولم يؤثر احتمال الكذب فيها شيئًا، فكذلك خبر الآحاد قد شرع لنا الأخذ به لما تقدم من الأدلة، فاحتمال الكذب فيه ليس بشبهة تدرأ بها الحدود، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان جواز نقل الحديث بالمعنى وبيان حذف بعضه، فقال:

[يجوز رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ، لمن كان عارفًا بالألفاظ، وقيل: لا، وفيه بيان]

وجائزٌ لعـــــارفٍ باللفـظِ روايَةُ المعـــنَى بدونِ اللفظِ
وقيل: لا، وحذف بعضِه يَصِحّ ما لم يكن قيدًا كشرطٍ متَّضِحْ
وغـــايةٍ ونحــو الاســتثناءِ وكــاذبٌ مَن زادَ في الأنبَاءِ
وقُبِلَتْ زيــادةٌ من ثقـــةِ إلا[1] إذا قــامَ دليــلُ الغَفْلةِ

المراد باللفظ الأول جنس الألفاظ العربية، والمراد باللفظ الثاني لفظ الحديث المخصوص، فلا إيْطَاء[2] في البيت، ومعنى الأبيات الأربعة: أنه يجوز لمن كان عالمًا بالألفاظ العربية نقل حديث رسول الله ﷺ بالمعنى دون لفظه، وقيل لا يجوز ذلك، بل يجب على الراوي أن ينقل الحديث باللفظ والمعنى حتى يؤديه

(١) إلا: ليست في الأصل، ووجودها ضروري لسلامة الشطر معنى ووزنًا. (م).
(٢) إيطاء: عيب من عيوب القافية في الشعر، تُكَرَّر فيه لفظًا ومعنى. (م).

كما سمعه وكذلك يجوز حذف بعض الحديث مع رواية البعض الآخر ما لم يكن ذلك المحذوف قيدًا لذلك المذكور، كالشرط والبدل وعطف البيان والصفة المتصلة والغاية والاستثناء، فالشرط نحو: «في الغنم إن بلغت أربعين شاةً شاةٌ» والبدل نحو: «في الغنم في أربعين منها شاة» وعطف البيان: «في السائمة الغنم زكاة» والصفة «في الغنم السائمة زكاة» والغاية نحو قوله ﷺ: «لا تَبيعُوا الثمرَةَ حتَّى تُزْهِي» والاستثناء نحو قوله ﷺ: «لا تَبيعُوا البُرَّ بالبُرِّ إلا سَواءً بسَوَاءٍ» لأن حذف مثل هذه الأمور مخل بالمعنى، فلا يجوز حذفها.

وكذلك لا تجوز الزيادة على الخبر ما ليس منه، لأن الزيادة فيه كذب قطعًا، وقد حرم علينا الكذب على غيره ﷺ، فكيف بالكذب عليه على، أنه قد ورد النص عنه عليه الصلاة والسلام بالوعيد الشديد على من كذبَ عليه متعمدًا، لكن تقبل الزيادة في الخبر إذا رواها الثقة بمعنى أنه إذا روى الحديث ثقة ورواه ثقة آخر، وفيه زيادة على رواية الثقة الأول، فإن تلك الزيادة من ذلك الثقة مقبولة، لأنها تكون بمنزلة أن لو روى خبرًا مستقلاًّ ما لم يقم عليه في روايته في الزيادة دليل يدل على أنه غافل في رواية ذلك الحديث، وذلك كما لو حضر المجلس جماعة كثيرة لا تقضي العادة باجتماعهم على الغفلة عن تلك الزيادة، فيرويها واحد من بينهم، فإن العادة تقتضي بغفلة ذلك الواحد دون الجماعة. فتحصل في الأبيات ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في جواز نقل الحديث بالمعنى دون لفظه بعينه، وفيها مذاهب كثيرة نقتصر منها على القولين اللذين ذكرهما المصنف، وهما جواز ذلك لمن كان عارفًا بالألفاظ مطلقًا وعدم جوازه مطلقًا.

ذهب إلى جواز ذلك مطلقًا أكثر الأصوليين، ونسب إلى الحسن البصري وإبراهيم النخعي، واختاره البدر الشماخي، وعليه أصحابنا من أهل عمان، وذهب إلى المنع مطلقًا محمد بن سيرين وثعلب وبعض المحدثين. والحجة لنا على جواز ذلك مطلقًا أن المقصود من وراية أحاديثه عليه الصلاة والسلام تأدية المعنى فقط، وأنه لا تعبد علينا في تلاوة لفظ السنة بخلاف القرآن، ولا خلاف في ذلك بين الأمة، وإذا عرفنا ذلك فيجوز لنا حينئذ أن نؤدي المعنى الذي فهمناه من ألفاظ السُّنة بغير ألفاظها، لكن إنما يجوز ذلك مع الضبط لمعانيها، بحيث لا يخشى أن يحصل في العدول عنها زيادة ولا نقصان في المعنى، لأن ذلك هو المقصود من إيراد السنة وحفظ ألفاظها، ليس بمقصود بخلاف الكتاب العزيز.

وأيضًا فإن الصحابة نقلوا عنه عليه الصلاة والسلام أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة، ولم ينكره أحد، فجرى مجرى الإجماع.

وأيضًا فقد وقع الإجماع على تفسيره بالعجمية فالعربية أولى. لا يقال: إنه وقع الإجماع أيضًا على جواز تفسير القرآن بالعجمية، ولم يكن ذلك مجوزًا لتلاوته بالعجمية، لأنا نقول: إنما جوز في تفسير القرآن تبيين معانيه بذلك لا نقله

كذلك، والمجوز في الحديث نقله، وإن كان باللفظ العجمي إذا علم أنه بغير اللفظ الذي نطق به ﷺ.

واحتج المانعون من ذلك بوجوه:

الأول: قوله ﷺ: «رَحِمَ اللهُ» أو «نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مقَالتي فوعَاهَا، وأَدَّاهَا كمَا سمعَهَا، ورُبَّ حَامِلِ فقْهٍ إلى مَنْ هُو أفقَهُ منْهُ». وأجيب بأنه إنما دعا له لأن نقله بلفظه هو الأولى، وليس فيه دلالة على منع الرواية بغير اللفظ.

الوجه الثاني: قوله تعالى﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ﴾ [الأحزاب/ ٣٤]، والآيات هي القرآن العزيز، والحكمة هي السنة النبوية، قالوا: فكما يجب ذكر القرآن بلفظه، كذلك يجب ذكر السنة بلفظها لهذه الآية، ولأن الجميع من عند الله تعالى وأجيب بأنه إن سلم ذلك، فالمراد بالذكر التذكر لمدلولات الكتاب والسنة، ليعلمن ما عرفنه من معناه وتخشع قلوبهن لتذكره، لأن المراد النطق بلفظها، وذلك واضح.

الوجه الثالث: أن الحديث يتضمن العبادات، فوجب أداؤه بلفظه كما أن القرآن لما تضمن العبادات وجب أداؤه، بلفظه.

وأجيب بأنه إنما لزم في القرآن لدليل خاص دل على أن تلاوة لفظه عبادة، وإن لم يفهم تاليه المعنى بخلاف السنة، فتلاوة لفظها ليس بعبادة ولا

ثواب عليه إلا أن يقصد تحفظها لئلا ينساها، فله في ذلك ثواب طلب العلم لا ثواب عابد بالتلاوة.

الوجه الرابع: أن في بعض ألفاظ السنة عبادات وجب علينا نقلها بألفاظها، كالأذان والإقامة والتوجيه والتحيات، فعلمنا بذلك أن لفظ الحديث معتبر نقله أيضًا، فلا يصح سلخ المعنى منه، وأجيب بأن ذلك إنما وقع في ألفاظ مخصوصة، فلا يحمل غيرها عليها لثبوت الخصوصية لها دون غيرها بالأدلة المنقولة فيها، والله أعلم.

المسألة الثانية: في جواز حذف بعض الخبر مع ذكر الباقي إذا كان المحذوف ليس بقيد للمذكور كالشرط والغاية والاستثناء ونحوها، أجازه أكثر الأصوليين، ومنعه بعض أهل الحديث، واحتجوا على ذلك بما احتج به من أوجب تأدية الحديث بلفظه، والجواب عنها هو الجواب.

قال صاحب المنهاج: ولا يجوز أن يحذف غير الغاية والاستثناء ونحوهما أيضًا لأن حذفه استهانة بذكرها، ولو كان المحذوف مما لا يفيد فائدة زائدة على ما قد لُفظ به، نحو أن يكون مؤكدًا كأحد اللفظين من قوله: باطل باطل، لأن الاستهانة بالمحافظة على ألفاظه عليه الصلاة والسلام، توهم التهاون بأمره، وذلك مسقط للعدالة إن لم يكن كفرًا، فأما إذا لم يتركها استهانة بل استغنى عنها بما قد لفظ به، ولم ينقص بحذفها شيء من الفائدة التي قصد تأديتها، نحو

أن يحذف آخر خبر الهرة، فيقول: قال ﷺ: «إنها ليسَتْ بنَجَسٍ» وسكت عن قوله «إنَّها مِن الطوَّافِينَ عليكُمْ والطوَّافَاتِ» فقد قال الأكثر بجواز ذلك.

قال: ويمكن أن يقال: إن من البعيد أن يأتي ﷺ وهو أفصح من نطق بالضاد بلفظ لا تحصل به فائدة، بحيث يكون ذكره وحذفه سواء، بل لابد فيه من فائدة ولو مجرد التأكيد، اللهم إلا أن يكون مجرد المحذوف يفيد حكمًا مستقلاً لا تعلق له بالحكم المستفاد من اللفظ المنطوق به، فإنه حينئذ – أعني المنطوق والمتروك من الخبر – جارٍ مجرى خبرين روي أحدهما وترك الآخر، وذلك جائز بالاتفاق. هذا كلامه مع قوله بجواز نقل الحديث بالمعنى دون لفظه، ففي كلاميه تدافع وتردد في تجويز حذف بعض الخبر مع رواية الباقي، ومن المعلوم أن من أجاز ذلك من الأصوليين إنما أجازوه مع غير الاستهانة بألفاظه عليه الصلاة والسلام وفي غير مالا يتم الكلام إلا به، فإنهم أجازوه في نحو ما ذكره من خبر الهرة، والمانعون منه إنما منعوا جواز حذفه مع ذلك، فلا تتم له دعوى الاتفاق على جواز حذف المستقل من الحديث.

المسألة الثالثة: في قبول الزيادة في الخبر إذا انفرد بها أحد الرواة دون الآخرين، فقيل بقبولها مطلقًا إذا كان الراوي ثقة، ونسب هذا القول إلى الجمهور، وقيل بعدم قبولها مطلقًا، ونسب إلى بعض أهل الحديث، قال ابن الحاجب: إن كان

غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل. قال صاحب المنهاج: ومفهوم كلامه أن ذلك موضع اتفاق. قال: وذلك لا يكفي حتمًا حتى يكون مجلس السماع منهم واحدًا، ولا شاغل لهم عن استماعها، وأما إذا جاز في مثلهم أن يغفلوا عن مثلها وإن حضروا أو لم ينقل كون مجلسهم واحدًا فهو موضع الخلاف، والحجة لنا على قبولها ما لم يقم دليل يقتضي غفلة الراوي هي أن المعتبر في قبول الرواية العدالة، فإذا كان العدل يجب قبول خبره لعدالته وجب قبول زيادته أيضًا، لأن الزيادة مع المزيد عليه بمنزلة خبرين، ولو روى واحد خبرين وروى غيره أحدهما قبلت روايته الخبرين بالاتفاق، كذلك هذا، ولأن الزيادة يتعلق بها حكم ورواية الثقة، كالخبر المبتدأ.

احتج المانعون من قبولها مطلقًا بأن الحفاظ إذا شاركوا الراوي في النقل، والقصة واحدة، وانفرد هو بالزيادة أورث التهمة في حقه، وأيضًا فيجوز أنه سها في نقلها، وأجيب بأن عدالته وضبطه واحتمال السهو في الآخرين يرفع التهمة عنه، وأيضًا فسهوه في أنه سمع مالم يسمع أبعد من احتمال سهوه عن عدم سماع ما سمع، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان شروط الرواي الذي تقبل روايته، فقال:

ذكر شروط الراوي، وهي عشرة منها: البلوغ والعقل والضبط والإسلام .. إلخ.

وشــــرطُ راويـــهِ بُلوغُ الحُلُم   والعقلُ والضبطُ ووصفُ المسلمِ
وكـــانَ ذَا مــروءَةٍ تصُــونُهُ   عن فعلِ ما يُردِيهِ أو يَشِينُهُ
فســـقطتْ روايَةُ الذي جُهِلْ   ومن يكن بعكسِ ما يَرْوي عمِلْ
أو تـــركَ الأخْذَ بهـا سِوَاهُ   فإنّه طعـــــنٌ لمَـــــا رَوَاهُ
والوقـــفُ إن أوَّلـــها راويها   لأنمَا ذاكَ لشـــيءٍ فيـــهَا
وســـقطتْ روايـــةُ التدليسِ   لأنهَــا نـــوعٌ مـــن التلبِيسِ
وَهْـــيَ التي الإيهَامُ جاءَ فيهَا   بأنهـــا من غـــيرِ مَنْ يرويهَا
أو ذُكِرَ الـــراوي بغيرِ ما شُهِر   من اســـمِهِ لوصمةٍ فيما ذُكِرْ
أو أنه ســـماه باســـمِ عدْلِ   ولم يُبَيِّنْهُ بنـــوعِ فصـــلِ
إنْ كذَّب الأصلُ الرواة أُبطِلَتْ   أو قَـــال: لا أدرِي بهذَا قُبلت
لصـــحةِ الذهـــولِ والنسيانِ   ونحـــوِها من صفـــةِ الإنسَانِ

يشترط في الراوي الذي تقبل روايته شروط:

أحدها: أن يكون بالغ الحلم، فلا تقبل رواية الصبي اتفاقًا، وقيل بقبول روايته إن كان مميزًا ضابطًا، والصحيح أنها لا تقبل؛ لأنه إذا علم أنه لا إثم عليه في

الكذب فلا يؤمن منه أن يجترئ عليه، فيفيد ذلك الشك في صدقه، وأيضًا فإن العدالة شرط في قبول الرواية وهي في الصبي غير متحققة، أما إذا تحملها وهو صبي، ثم أداها بعد بلوغه، ففي قبول روايته قولان، ونسب القول بقبولها إلى الأكثر. قال البدر: والصحيح قبول روايته وشهادته، ولو تحملها قبل البلوغ إذا كان ضابطًا.

الشرط الثاني: أن يكون عاقلاً، فلا تقبل رواية المجنون والمعتوه اتفاقًا، لأن المعتبر من النوع الإنساني حصول العقل، فعند عدمه ترتفع الأحكام عنه.

الشرط الثالث: أن يكون ضابطًا، والمراد بالضبط ها هنا إتقان المعنى عند السماع والمحافظة على حفظه حتى يؤديه كما سمعه، ولا يشترط حفظ اللفظ لجواز أن يؤديه بالمعنى إذا أتقنه إتقانًا تامًّا، ومن لم يجوز تأديه الحديث بمعناه دون لفظه يشترط حفظ اللفظ أيضًا، فلا تقبل رواية من غلب سهوه على ضبطه اتفاقًا، واختلفوا فيمن يعتريه السهو ولم تكن حالة ضبطه أغلب على حالة سهوه، فقيل بقبول روايته، وقيل بردها، وقيل إنها موضع اجتهاد، ومعناه أنه ينظر في روايته فإن دل دليل على ترجيح صدقه فيها قبلت، وإلا تركت.

احتج القابلون لروايته بإجماع الصحابة على قبول خبر من كثرت غفلته وذهوله، فإنهم حين عثروا على كثرة سهو أبي هريرة وغلطه هدده عمر وعائشة

ونهوه عن تكثير الرواية، ومع ذلك لم يمنعوا من قبول خبره، ولا فرقوا بين ما فيه مطعن وبين مالا مطعن فيه.

واحتج من قال بردها بأن شهادة من كثرت غفلته وسهوه لا تقبل اتفاقًا، فكذلك روايته لأنهما باب واحد. قال صاحب المنهاج: أما القول بالقبول فهو تفريط لأن الواجب العمل بالظن، ولا ظن مع استواء حالتيه في الغفلة والتحفظ، ولا نسلم قبول الصحابة من أبي هريرة بعد اطلاعهم على كثرة غفلته، إلا مع قرينة أخرى تشهد بصحة روايته، وأما القول بالرد فهو إفراط؛ لأنه إذا كان عدلاً وغلب الظن في روايته حديثًا بعينه أنها صدرت عن تحفظ لا عن غفلة لقرينة اقتضت ذلك في الراوي العدل فلا وجه يوجب ردها حينئذ؛ إذ قد كملت شروط صحتها.

قال: وأما الثالث: فهو منهج التوسط بين الإفراط والتفريط، وهو المختار عندنا، وهو الذي يظهر من أحوال الصحابة، فإنهم كانوا مختلفين، ألا ترى أن ابن عباس وعائشة ردّا خبر أبي هريرة وقبله غيرهما، وردت عائشة خبر ابن عمر وقبله غيرها، ولم ينكر أحد منهم على صاحبه ردًّا ولا قبولاً، وهذا يقتضي كونه موضع اجتهاد كما اخترنا. انتهى كلامه، والله أعلم.

الشرط الرابع: أن يكون الراوي متصفًا بصفات المسلم من الإقرار بالشهادتين، والتصديق بما جاء محمد ﷺ فلا تقبل رواية المشرك إجماعًا، واختلفوا فيمن

يلحقه الشرك بالتأويل، أعني إذا كان الراوي مؤمنًا بالله وبرسوله ومصدقًا بما جاء به نبيه، لكنه تأول شيئًا من الكتاب والسنة بتأويل يخرجه عن الإسلام عند من شركه بذلك، فقيل: لا تقبل روايته مع ذلك، وقيل: تقبل وكذلك الخلاف في فاسق التأويل أيضًا، أعني إذا كان الراوي عدلاً في دينه ضابطًا في روايته، لكنه متأول لشيء من الكتاب أو السنة بتأويل يخرجه عن الحق، فقيل تقبل روايته مع ذلك، وقيل لا تقبل.

وحجة من رد قبول روايتهما هي أن قبول روايتهما ركون إليهما، وقد قال تعالى ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾ [هود/ ١١٣]، وكافر التأويل وفاسقه كل منهما ظالم لنفسه. وأيضًا فلو صح ذلك لأجل ظن صدقهم لصح قبول رواية كافر التصريح وفاسقه، حيث غلب في الظن صدقه، وذلك لا يجوز بالإجماع وكذلك فيمن حُكْمُه حُكْمُه.

ورد بأنه لا نسلم أن ذلك ركون إليهم كما لا يقول لمن سأل ذميًّا أو حربيًّا عن ضالته أو عن الطريق إلى مكان كذا، أو هل الطريق خائف أو آمن؟ فأخبره فعمل بخبره لصدقه، فهذا ليس ركونًا بالإجماع، كذلك من عمل بخبر كافر التأويل وفاسقه مع قوة ظنه بصدقه لما قدمناه.

ولا نسلم حصول الظن بصدق الكافر المصرح والفاسق إلا لقرينة تقتضي كون ما أخبر به على ما أخبر لأنا نعتقد جراءته على الكذب، فلا نظن

صدقه فيما أخبر إلا لأمر غير خبره، فإذا غلب في ظننا لقرينة أن ما أخبر به على ما ذكره فإنما مستند ظننا القرينة لا خبره، فلا تأثير له في حصول الظن بخلاف فاسق التأويل، فإنا نعلم أنه يدين بالتحرز من الكذب كما يدين المؤمنون الخُلَّص، فيحصل ظن صدقه من الطريق الذي حصل منه فيه ظن صدق المؤمنين الخلص، وهو التحرز من الكذب، فوجب قبوله لاستواء حالهما في ذلك.

احتج القابلون لروايتهما بأن كفر التأويل وفسقه لا يمنع من حصول الظن بصدق خبرهم، فيجب قبوله لحصول الظن بصدقه إذ من يعتقد الكذب شركًا كالأزارقة[١] والصُّفرية[٢] فإن الظن بصدقه يكون أقوى، لأنا نعلم من حال من يؤمن بالله والثواب والعقاب أنه يكون تحرزه من الكفر أعظم من تحرزه مما دونه من المعاصي، وأن من يعتقد الكذب كفرًا أعظم تحرزًا منه ممن يرى أن معصيته لا تبلغ الكفر، فإذا كان الظن بصدق الأزرقي مثلاً مساويًا بالظن صدق المؤمن، والمطلوب إنما هو الظن لا العلم، فلا وجه لرد أحد من الخبرين دون الآخر، لاستوائها في تحصيل الظن.

هذا كله فيمن يعلم منه التدين بتحريم الكذب، أما من علم منه التدين بتحليله في بعض المواضع كتجويز بعضهم الكذب على النبي – عليه الصلاة

(١) الأزارقة: أشد فرق الخوارج إقبالاً على القتل، تكفر مخالفيها من المسلمين، وتستبيح دمهم وأطفالهم ونساءهم، وهي تنسب إلى أبي راشد نافع بن الأزرق. (م).

(٢) الصُّفرية: فرقة من فرق الخوراج أيضًا، أميل إلى المسالمة من الأزارقة، وهي تنسب إلى زياد بن الأصفر. (م).

والسلام - في مواضع الترغيب والترهيب ونحوهما، فلا تقبل روايته، وهذا الوجه عندي ظاهرن وإن نص ابن بركة على رد خبر فاسق التأويل، وقال البدر: لم أحفظ فيها خلافًا يعني في قبول رواية المبتدع. وقال في موضع آخر: ومذهبنا رد الجميع، فإن اختلافهم في قبول شهادة المبتدع حتى إن الربيع أجازها في الأحكام يدل على ثبوت القول بالرأي معهم في قبول روايته، والله أعلم.

الشرط الخامس: أن يكون الراوي ذا مروءة تحفظه من فعل ما يهلكه من المعاصي، ومن فعل ما يشينه عند ذوي المروءات، وهذه الحالة عندهم معروفة بالعدالة، واختلفت ضوابطهم لها، وما ذكرته من الضابط كاف في ذلك، فالمروءة عبارة عن حالة تكون في الإنسان تحمله على الاتصاف بالكمالات الإنسانية، وعلى التجنب من الأحوال الردية، ولما كان كمال المروءة ملازمة التقوى ومجانبة الهوى، أشرت إلى ذلك بقولي: (تصونه عن فعل ما يرديه أو يشينه) ومعنى (تصونه) تحفظه ومعنى (يرديه) يهلكه ومعنى (يشينه) يقبحه، فخرج بذلك الفاسق الغير المتأوِّل في فسقه، لأنه لم يتجنب الفعل المهلك له، أما الفاسق المتأول إذا اجتنب ما يدين بتحريمه فهو عدل في دينه، وفي قبول روايته الخلاف المتقدم، وخرج أيضًا من يفعل الأمور الدنية من الحرف الردية، ومخالطة الأراذل، ومجالسة السفهاء ونحو ذلك فإنه لا تقبل رواية من كان هذه صفته، إذ لا مروة له تمنعه من فعل ما يشينه، فلا يؤمن منه الكذب، وباشتراط العدالة في الراوي تسقط رواية من لا تعرف حاله، أهو عدل أم غير

عدل؟ لأن المشروط في قبول خبر الواحد ظن صدقه، ولا يظن بصدق خبر المجهول بل يستوي فيه الحالان: ظن صدقه وظن كذبه.

وأيضًا فلو ظن السامع صدقه مثلاً مع جهالة حاله ما صح له قبول خبره، لأن الأدلة السمعية منعت من اتباع الظن كما في قوله تعالى ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام/ ١١٦] ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء/ ٣٦] ونحوهما من الآيات، فحرم اتباع الظن عمومًا، وخصص الإجماع من ذلك العموم قبول خبر العدل لظن صدقه، فيبقى ما عداه في حكم التحريم.

وذهب بعض قومنا إلى جواز قبول خبر مجهول الحال، واحتجوا على ذلك بوجوه:

أحدها: أنا لم نؤمر بالتثبت في الرواية إلا حيث علمنا الفسق، فإذا لم نعلم لم يجب التثبت لانتفاء سبب وجوبه، ورد بأنه لا نسلم أن سبب التثبت تحقق الفسق، بل نقول إن سبب التثبت ظن الفسق، وذلك لا يرتفع إلا بمعرفة العدالة.

الوجه الثاني: قوله ﷺ «نحُن نحكُم بالظَّاهر» ورد بأنه لا نسلم أن الظاهر في المجهول الصدق، ثم إن هذا الخبر معارض بقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء/ ٣٦].

الوجه الثالث: أن الشرع جوَّز قبول خبره في التذكية، وملك ما يبيعه ونحو ذلك، فيجب قياس سائر أخباره على ذلك، ورد بأن الشارع جوز ذلك مع تيقن فسقه أيضًا، ومنع من قبول روايته مع تيقن الفسق، فعلمنا التفرقة بينهما.

الشرط السادس: أن لا يكون الراوي، عمل بخلاف ما روى وهو المراد بقوله: (ومن يكن بعكس ما يروي عمل) فإن من روي رواية ثم عمل بخلاف مدلولها كان ذلك موجبًا لتهمته، إما في الرواية وإما في المساهلة في العمل، وجميعها مخلٌّ بقبول الرواية إن لم نحكم بسقوط عدالته حسن ظن به، لاحتمال أن يكون قد اطلع على ناسخ لها.

الشرط السابع: أن لا يترك الأخذ بروايته غيره من العلماء، فإن ترك العلماء للأخذ بروايته مع سماعهم منه إنما يكون لطعن في الراوي أو لطعن في الرواية، واذا ثبتت عدالة الراوي دل ترك العمل بها على نسخها، بدليل آخر ونحو ذلك؛ لأن العلماء لا يطبقون على ترك حق سمعوه، فيدخل الشك في تلك الرواية.

الشرط الثامن: أن لا يتأول الرواية راويها، فإن تأولها وقف عن قبولها وعن ردها، لأن ذلك التأويل منه إنما يكون لشيء في تلك الرواية كحديث معارض لها أو نحو ذلك، فنحسن الظن بالراوي ونقف عن قبول روايته.

الشرط التاسع: أن لا يكون ذلك الراوي مدلسًا في روايته، لأن التدليس نوع من التلبيس، ولا تقبل رواية مُلَبِّس، فكذا رواية المدلس، وصفة التدليس أن يروي الراوي الرواية ويوهم أنها عن غير من أخذها عنه: ليقبل السامع ما روى، كما إذا روى الرواية عن أبي هريرة مثلاً وأوهم السامع أنها عن ابن عباس أو كان لمن روى عنه اسم مشهور يدل على نقصان فيه، فيترك ذلك الاسم، ويسميه باسم آخر عن الاسم الذي شُهِر به، أو كان من روي عنه مساميًا لمن شُهر بالفضل والعدل، فيقول: روى فلان، ولم بينه بصفة تميزه عن ذلك الفاضل المشهور ليقبل السامع الرواية إذ المتبادر من ذلك الاسم هو الرجل المشهور الفاضل، فأنواع التدليس ثلاثة، كلها عيب في الرواية.

وقد شدد أصحاب التدليس حتى قال شعبة: لئن أزني أحب إلي من أن أدلس، أما التدليس الذي ذكره صاحب المنهاج وهو: حذف الراوي بعض الوسائط وإسناد الحديث إلى من قبله، نحو أن يحدثه عكرمة عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ فيحذف عكرمة ويقول حدث ابن عباس عن رسول الله ﷺ ونحو ذلك، فهو المخصوص عند المحدثين باسم المنقطع، وقد اختلفوا في قبوله فمنهم من قال: يقبل إذا قال: سمعت فقط، وقال الشافعي: يقبل إذا قال: سمعت عن فلان أو حدثني، فتزول بذلك شبهة التدليس، ولا يقبل إذا قال: عن فلان، يعني من غير سمعت أو أخبرني فلان، ومنهم من لم يقبل حديثه أصلاً، وصرح القسطلاني بجواز النوع الثالث من أنواع التدليس لقصد تيقظ الطالب واختباره

ليبحث عن الرواة، والصواب رد الجميع إلا المنقطع، فإنه نوع من المرسل، وسيأتي أن الراجح قبوله.

الشرط العاشر: أن لا يكذب الراوي أصله الذي روي عنه كما إذا روي عن ابن عباس مثلاً، فقال ابن عباس ما رويت هذه الرواية ولا حدثت بها أحدًا، فإن تلك الرواية لا تقبل وإن كان الراوي عدلاً مثلاً لحصول الشك فيها، فيحصل ضعف الظن في صدقه، فلا تقبل رواية من شك في صدقه، ولا يجرح في عدالتهما ما لم يصرح أحدهما بتكذيب الآخر، كأن يقول له: كذبت عليّ، فمن صرح منهما بالتكذيب ابتداء سقطت عدالته.

وما ذكرته من رد قبول الرواية اذا أنكرها من رويت عنه هو قول أبي الحسن الكرخي وبعض الحنفية وأبي عبد الله البصري، وذهب الشافعي وبعض الحنفية وغيرهم إلى قبولها مع ذلك، محتجين بأن المعتبر العدالة في قبول الرواية وإنكار المروي عنه رواية الراوي لا يقدح في عدالة الراوي لجواز كون المروي عنه نسي ما رواه.

قلنا: لا نسلم أن المعتبر في قبول الرواية العدالة فقط، بل المعتبر العدالة ومعها أمور أخر، منها أن يرجح الظن بصدق الراوي، ولذا رد أبو بكر وعمر قول عثمان في أن رسول الله ﷺ أذن له في رده الحكم، ولذا أيضًا لم يقبل أبو بكر رواية المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة، حتى رواها غيره ونحو ذلك مما مر ذكره، على أن الصحابة في ذلك اليوم كانوا جميعًا عدولاً.

وأيضًا فالتدليس عيب في الرواية اتفاقًا، وإن كان من عدل وإن اختلف في قبول بعض أنواعه على ما مر، فظهر اعتبار أمور غير العدالة في قبول الرواية، فلا تقبل رواية أنكرها من رويت عنه، أما إذا قال: لا أدري هذه الرواية، أو لا أعلم أني رويتها، أو لا أحفظ ذلك، والراوي جازم بأنها عنه قبلت اتفاقًا لصحة الذهول والنسيان ونحو ذلك، فيحتمل أن يكون من رويت عنه نسي ذلك، فتقبل من الراوي لكونه عدلاً مظنون الصدق، مثال ذلك إنكار سهيل ابن أبي صالح حديث القضاء بالشاهد واليمين، وقد رواه عنه ربيعة، ثم كان يرويه سهيل عن ربيعة، ويقول حدثني ربيعة عني، ونحن لم نرد هذا الحديث لهذه العلة، لكن لعدم صحة الحديث معنى، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان صفة العدل وحكم التعديل والتجريح، فقال:

ذكر صفة العدل وحكم التعديل

والعدلُ من يفعلُ كلَّ ما يجبْ … عليهِ والمحـــرماتِ يجتنبْ
ويُجْزِي في التعديل نقلُ الواحدِ … لهُ وقيـــلَ فيـــهِ مثلُ الشاهدِ
وقيل يُجـزي في روايةِ الخبرْ … دونَ الشَّـهادةِ لشرطٍ معتبَرْ
وهكــذا قدْ قيلَ في التجـريحِ … لكنه باثنَـينِ في الصَّـــحيحِ

عرف العدل بأنه هو: الذي يفعل جميع ما يجب عليه من أوامر ربه، ويتجنب جميع المحرمات التي نهاه الله عنها، فمن كان بهذه الصفة – أعني مؤديًا

للواجبات ومجتنبًا للمحرمات - سمي عدلاً وتقيًّا، ووجب قبول روايته وشهادته. وفوق درجة العدالة درجة الصلاح، وهي: أن يفعل فوق الواجبات ما أمكنه من فعل المندوبات، ويترك فوق المحرمات مالا بأس به مخافة الوقوع فيما فيه بأس به، وأعلى من درجة الصلاح درجة الصديقية، وهي أن يسارع الرجل إلى فعل جميع الفضائل حسب طاقته، ويترك فوق المحرمات ما لا بأس به لا لمخافة شيء من الأمور، وهاتان الدرجتان زيادة فضل لصاحبهما، أما المشروط لغرضنا من قبول الرواية والشهادة، فهي درجة العدالة لا غير، نعم إذا تعارضت رواية العدل ورواية من فوقه من الدرجات ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه، قدمت رواية من فوق العدل، لأن الظن بصدقه أقوى كما سيأتي في بيان الترجيح، فإذا علمت عدالة العدل قبلت روايته وشهادته، وإذا لم تعلم أخذ بقول المعدِّل فيها.

ويجزئ في نقل التعديل قول الواحد العدل سواء كان ذلك في قبول الرواية أم الشهادة، وكذلك التجريح أيضًا، وبه قال عبد الملك والباقلاني وجماعة من الأصوليين، واختاره صاحب المنهاج، لأن كل واحد من التعديل والتجريح خبر لا شهادة، والمعتبر في قبول الخبر حصول الظن بصدقه، إذ لا سبيل إلى اليقين، والظن بالعدالة والجرح يحصل بخبر العدل.

وقال بعض المحدثين: لا يثبت بخبر واحد في الرواية والشهادة، لأن التعديل والجرح شهادة على المعدَّل والمجروح، فاعتبر العدد وهو معنى قول المصنف: (وقيل فيه مثل الشاهد) أي قيل إن المعدل مثل الشاهد، فلا يجزي

في التعديل نقل الواحد كما لا يجزي في الشهادة قبول شهادة الواحد، وكذلك التجريح أيضًا، ورد هذا القول بأنه لا نسلم أنه شهادة بل خبر، ولا وجه للحكم عليهما بأنهما شهادة، إذ لا دليل على ذلك، وليس من أخبر عن شخص بكذا له حكم الشاهد، إذا المطلوب الظن.

وقال ابن الحاجب: وغيره من الأصوليين: إن الواحد مقبول في التعديل والتجريح في الرواية دون الشهادة، لأن التعديل شرط فلا يزيد على مشروطه، وقد قبل الواحد في الرواية فيجب، أن يقبل الواحد في تعديله وجرحه، بخلاف الشهادة، فلم يقبل فيها إلا اثنان، فوجب أن يعتبر في تعديلهما اثنان، إذ لا يزيد الشرط عن المشروط كغيره من المشروطات.

ورد بأنه إنما اعتبر الشرع ظن الحاكم لعدالة الشهود وجرحهم، ولا شك أن الظن يحصل بالواحد كالاثنين، فلا وجه لاعتبار الزيادة.

واختار البدر الشماخي قبول قول الواحد في التعديل دون التجريح، وهو قول سعيد بن المبشر، فإنه قال: يجوز التعديل بواحد والتجريح باثنين، وكأنه نظر في ذلك إلى قبول الولاية بقول العدل الواحد دون البراءة، فإنها لا تقبل على الصحيح عندنا إلا بعدلين، والفرق بين باب الولاية والبراءة وبين التعديل والتجريح ظاهر، إذ لا يلزم من طرح رواية الرجل أو رد شهادته ثبوت البراءة منه، وكذلك لا يلزم من قبول روايته أو شهادته ثبوت الولاية له، على أن أصحابنا –

رحمهم الله تعالى - لم يشترطوا في تعديل الشهود وتجريحهم غير معدل واحد، ومثله الراوي لأنه أيسر حالاً منه، واشترطوا في البراءة عدلين على الصحيح، فقولي في النظم: (لكنه باثنين في الصحيح) مبني على ما اختاره البدر، تقليدًا له مني في حال النظم، وقد ظهر لك أن الراجح خلافه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان كيفية أداء التعديل والتجريح، فقال:

[كيفية التعديل والتجريح]

وقيـــــل في أداءِ هذا الوصفِ: إطلاقُ نفسِ القول فيه يكفي
وقيل من ذي العلمِ يكفي وذهبْ بعضُهُمْ يُجْزي إذا أُبْدي السبَبْ

اختلف في كيفية تأدية وصف التعديل والتجريح، فقال الباقلاني: يكفي الإطلاق في التعديل والتجريح، وذلك كقول المعدل هذا عدل، والجارح هذا مجروح، وقال الغزالي والجويني: إن كان عالمًا كفى الإطلاق في التعديل والتجريح، وإن لم يكن عالمًا فلابد من التفصيل، وصححه أبو يعقوب رضي الله عنه واختاره بعض أصحابنا المشارقة. وقيل لا يكفي في التعديل والتجريح الإطلاق، وإن كان من عالم، بل لابد من بيان السبب في ذلك، فهذه ثلاثة مذاهب، وفي المسألة قولان آخران:

أحدهما للشافعي، وهو: إنما يكفي الإطلاق في التعديل دون التجريح،

والقول الثاني بعكسه وهو: أنه إنما يقبل الإطلاق في التجريح دون التعديل.

حجة من اكتفى بالإطلاق في التعديل أو التجريح هي أن المعدل مأمون على دينه مكلف بأن لا ينقل غير الواقع، فإذا نقل لنا أمرًا من تعديل أو تجريح أحسنا به الظن، لعلمنا بأمانته وقبلنا منه ما نقل إلينا، ولله ما غاب عنا.

ورد بأن الناقل إذا كان غير عالم بصفة ما نقل كان ذلك موجبًا للشك في نقله، والمعتبر في قبول مثل هذا رجحان الظن بصدق الناقل ويدفع هذا الاعتراض بأن الشك في النقل بعد ثبوت العدالة والأمانة له شك مخالف لقانون الشرع، لأنه إساءة ظن به، وقد يقال: إنه لا إساءة هاهنا ولا مخالفة للشرع لأن للأشياء أمارات، وجهل هذا المعدل بصفة التعديل والتجريح أمارة تثمر الشك في صدقه مع قوله ﷺ: «دَعْ ما يُرِيبُكَ إلى مَا لا يُرِيبُكَ».

احتج الغزالي والجويني، ومن قال بقولهما، بأن الجاهل لا يومن أن يعتقد في شيء أنه جرح وليس بجرح أو يعتقد أن العدالة لا تسقط بأمر وهو يسقطها فاعتبر كون المطلق عالمًا بالأحكام الشرعية ليؤمن ما ذكرنا.

احتج القائلون بأنه لا يكفي الإطلاق في التعديل والتجريح وإن كان المعدل عالمًا بأنه لا يؤمن من العالم أن يبني على اعتقاده، ولا يعرف الخلاف، فلا يرتفع الشك في تعديله وجرحه، ورد بأنه إذا كان عالمًا بوجوه التعديل والتجريح،

وأن التدليس لا يجوز في مثل ذلك، وهو عدل مرضي، ارتفع الشك لا محالة. احتج الشافعي ومن وافقه بأن الجرح يفارق التعديل بأنه يكون بأمر مختلف فيه، فقبول قول الجارح يؤدي إلى تقليده في رده الخبر، وذلك يؤدي إلى بطلان اجتهاد المجتهد فيما رواه المجروح، فلابد فيه من التفصيل بخلاف التعديل، فلا خلاف فيه يستلزم ذلك.

ورد بأن التعديل أيضًا قد يدخله الاختلاف، فلا وجه للفرق.

احتج القائلون بالعكس بأن العدالة يدخلها اللبس لكثرة التصنع والرياء والاحتراس مما ينكره الناس، فيحتاج إلى التفصيل بخلاف الجرح، ورد بأن الجرح أيضًا قد يدخله اللبس لكثرة الاختلاف في كثير من الوجوه التي يجرح بها، فلا وجه للفرق، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان التعديل بحكم الحاكم وعمل العالم، فقال:

[رواية العدل عن مجهول: هل تكون تعديلاً له أم لا؟]

وإنْ رَوى العدلُ عنِ المجهولِ فالخُلفُ: هل هذَا مِن التعديلِ
كذَاكَ حكمُهُ بِهِ وعملُهْ أن يُشرطَ التعديلُ فيما يقبلُهْ

اعلم أنهم اختلفوا في رواية العدل عن مجهول الحال، هل ذلك تعديل له أم لا؟ قال بعضٌ: تعديل لأن الظاهر من العدل لا يروي إلا عن عدل. قال في

المنهاج: ولا وجه لذلك إلا عند من يقبل المجاهيل. وقيل: ليس بتعديل مطلقًا لأن كثيرًا من الرواة يروي ولا يلتفت إلى ذلك.

وقيل إن علم من عادته أنه لا يروي إلا عن عدل فهو تعديل، وإلا فلا، واختاره صاحب المنهاج لأن العادة تدفع الشك وتقوى الظن.

قال البدر الشماخي: ومثله عمل العامل برواية المجهول، إذا كان يرى العدالة شرطًا في قبول الرواية، فهو تعديل وإلا فلا قال: وكذا حكمه بشهادته إذا كان يرى العدالة شرطًا في قبول الشهادة، وأما إذا كان لا يرى العدالة شرطًا في قبول الرواية والشهادة والعمل فليس بتعديل وتوضيحه، أنه إذا روى الراوي العدل أو عمل العالم العدل أو حكم الحاكم العدل برواية رجل أو امرأة، أو حكم بشهادة واحد منهما، وكانت عادة كل واحد منهم اشتراط العدالة في قبول الراوية والشهادة، فإن المروي عنه والمحكوم بشهادته يكونان في حكم التعديل، فلا يبحث بعد ذلك عن عدالتهما. بل يصح أن يؤخذ عمن أخذ عنه الراوي، وكذا يصح أن يحكم بشهادة ذلك الشاهد على قول من يرى أن ذلك تعديل لهما، ولا يصح على القول الآخر حتى يبحث عن عدالتهما.

وظاهر كلام ابن الحاجب وصاحب المنهاج وغيرهما ثبوت الخلاف في التعديل للمجهول برواية العدل عنه فقط، أما العمل بروايته والحكم بشهادته إذا كان العامل والحاكم يشترطان العدالة، فلم يذكرا فيه إلا القول بالتعديل،

ومفهومه أن الخلاف إنما وقع في الصورة الأولى فقط، لكن البدر - رحمه الله تعالى - أجرى الخلاف بطريق الإلزام في الصورتين الأخيرتين، وهو ظاهر، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم الصحابة في العدالة، فقال:

[الكلام في عدالة الصحابة]

أمَّا الصحـــابيُّ فقيلَ عَدْلُ　　وقيـــل مثلُ غـــيرِهِ والفصْلُ

بأنَّه عـــدلٌ إلى حـــينِ الفتَنْ　　وبعـــدَهَا كغـــيرِهِ فليُمْتَحَنْ

اختلف الناس في الصحابة، فقال الأكثر من الأصوليين والفقهاء من قومنا والمحدثين: الصحابة كلهم عدول، ثم اختلف هؤلاء فقالت الأشعرية: مطلقًا، والمعتزلة: إلا من ظهر فسقه منهم، ولم يتب كمعاوية وأشياعه.

وقيل: بل هم في العدالة كغيرهم لا يقبل إلا من ظهرت عدالته منهم أو من عدَّله عدل.

وقيل: بل هم عدول إلى حين الفتن، فلا يقبل الداخل فيها لأن الفاسق منهم غير معين. قال صاحب المنهاج: وهذا القول يروى عن عمرو بن عبيد؛ لأنه توقف في الفاسق من المقتتلين يوم الجمل، وعن النظَّام الجرح لهم، وكذا عن الإمامية إلا من قدم عليًّا في الخلافة، وهذه الأقوال كلها للغير وبعضها باطل لا يقبل الحق أصلاً، وهو القول بتجريح جميع الصحابة، والقول بجرحهم

إلا من قدم عليًّا في الخلافة، فإن هذين القولين أشنع أقوال المسألة وأبعدها من الحق لمضادتها قوله تعالى ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح/ ١٨]، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح/ ٢٩]، الآية وكثير من آي الكتاب يقضي بثبوت الفضل لهم والعدالة على الجملة، ولقوله ﷺ: «أَصْحَابي كالنُّجُومِ بأيهُم اقتديتُم اهتديتُم» ونحو ذلك من الأحاديث الكثيرة، ويليهما في البعد قول الأشعرية بثبوت العدالة لهم مطلقًا أي قبل الفتن وبعدها، قال ابن الحاجب: وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم، قال: ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم. قال صاحب المنهاج: وذلك مبني على قاعدتين لهم باطلتين: أحداهما مسألة الإمامة اجتهادية لا قطعية، والثانية أنها تثبت بالغلبة ولو لفاسق وجاهل. قال: وهذا القول يبطل به ثبوت البغي وفسق الباغي، وقد صرح الكتاب العزيز بفسق البغاة، حيث قال ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات/ ٩] فأخبرنا أن الباغية خارجة عن أمر الله، وأن حدها القتل حتى ترجع عن بغيها، وكل خارج عن أمر الله حده القتل، فهو فاسق قطعًا كالكافر، فإنه خارج عن أمر الله، وحدُّه القتل حتى يرجع، وفي هذا كفاية لمن أنصف، ولم تجذبه أمْرَاس[١] التعصب والهوى إلى التَّدَهْدُه[٢] في مهاوي الردى، انتهى.

(١) أمراس: نوازع. (م).

(٢) التدهده: التدحرج والانحدار. (م).

ويلي هذه الأقوال في البعد قول من قال بعدالتهم إلى حين الفتن، إن قلنا إنه مبني على ثبوت الشك في أحد المتقاتلين يوم الجمل، على أنا نجزم بفسق من خرج على عليٍّ ذلك اليوم، وبفسق من خرج عليه إلى قبول التحكيم، لأنه في تلك المدة إمام عادل، والمسلمون له موالون، ومؤازرون، أما إن قلنا إن ذلك القول مبني على غير الشك في الفاسق والوقوف عمن لم يعلم حاله بعد الفتنة مع اختلاط الناس، وخوض أكثرهم في الفتنة فذلك القول غير خارج عن الصواب، وأقرب من هذه الأقوال كلها القول بأنهم كغيرهم محتاجون إلى التزكية والتعديل، لنصب عمر المزكين والمعدلين، ويليه في القرب قول المعتزلة بثبوت العدالة لهم إلا من ظهر فسقه منهم.

والقول الفاصل بين الخصوم في هذا المقام وهو المطابق لظاهر الكتاب والسُّنة أن نقول إنهم جميعًا عدول إلا من ظهر فسقه منهم قبل الفتن، أما بعد الفتن فمن علم منه البقاء على السيرة التي كان عليها رسول الله ﷺ فهو عدل مطلقًا، وهي الجماعة التي قامت على عثمان ونصبت عليًّا وفارقته يوم التحكيم طلبًا لإقامة كتاب الله تعالى، ومن لم يعلم منه البقاء على تلك السيرة فلا يسارع إلى تعديله حتى يمتحن ويختبر لكثرة المفتتنين واختلاط الموفين بغيرهم، وهذا المعنى هو المراد من قول المصنف: (والفصل بأنه عدل إلى حين الفتن) أي والقول الفصل بمعنى الفاصل، ومعنى قوله (وبعدها كغيره) أي وبعد الفتن

فالصحابي كغيره، فيحتاج إلى امتحان أي اختبار، لكن هذا فيمن لم يعلم بقاؤه على العدالة، إذ لا معنى لامتحان من علم منه البقاء على العدالة.

وحجتا على ثبوت هذا القول ظواهر الكتاب والسنة، أما الكتاب فكقوله تعالى ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ الآية [الفتح/ ٢٩] ونحو ذلك من الآيات المقتضية لتعديلهم، وأما السنة فكقوله ﷺ «أصحَابي كالنُّجومِ بأيُّهم أقتديتُم اهتديتُم»، ونحو ذلك من الأحاديث، ولأنه ﷺ كان يقضي بشهادة المسلمين من غير تعديل، وكذا أبو بكر في خلافته، وكذا عمر في صدر خلافته، فلولا ثبوت العدالة لهم ما حكم بشهادتهم من غير تعديل، ثم نصب عمر المزكين بعد أن كثرت الخيانات في الناس، وظهرت شهادات الزور أخذًا بالاحتياط وتمسكًا بالحزم وتثبتًا في أمر الله تعالى، فعلمنا بذلك أن حكمهم قبل الفتن مخالف لحكمهم من بعدها، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان المنقطع من الحديث، فقال:

ذكر الخبر الغير المتصل

والمراد به ما لم يتصل سنده برسول الله ﷺ، سواء كان مرسلاً أو منقطعًا أو متصلاً بالصحابي فقط وهو الموقوف. فقال:

[بيان المرسل وحكمه]

ومرسلُ الأخبارِ فهــو المنفصِلْ فإن يكــنْ من الصَّحابيّ قُبِلْ
بلا خــلافٍ والخلافُ قد وَرَدْ في التابعــيِّ والصحيحُ لا يُرَدّ
كــذاكَ من أئــمةِ الــرواةِ من كــلِّ مَنْ يَرْوي عن الثِّقَاتِ

اختلف في حد المرسل على ثلاثة أقوال:

القول الأول للأصوليين وهو: ما سقط من إسناده راوٍ واحد فأكثر من أي موضع كان.

القول الثاني للمحدثين: وهو ما رفعه التابعي إلى النبي ﷺ سواء كان من كبار التابعين كجابر بن زيد وسعيد بن المسيب والحسن البصري، أو من صغار التابعين كالزُّهري وأبي حازم ويحيى بن سعيد الأنصاري.

القول الثالث: لبعض أهل الحديث وهو ما رفعه التابعي الكبير إلى النبي - عليه الصلاة والسلام - فعلى هذا القول يكون ما رفعه التابعي الصغير إلى النبي - عليه الصلاة والسلام - داخلاً في المنقطع عند أرباب هذا القول من المحدثين.

فهذه ثلاثة أقوال في تعريف المرسل جارية على اختلاف الاصطلاحات فيه وليس في الاصطلاح مشاحَّة[١]، ويدخل تحت كل تعريف منها ما يتناوله

---

(١) مشاحَّة: خلاف أو جدال. (م).

أنواعه، ويشتمل تعريف الأصوليين على المرسل في اصطلاح المحدثين وعلى المنقطع وعلى المعضل وسيأتي بيان ذلك. وحكم المرسل إن كان من مراسيل الصحابة قبل بلا خلاف، لأن رواية الصحابي محمولة على السماع إذا قال الصحابي: قال رسول الله، أو عن رسول الله، حمل ذلك على أنه قد سمع منه لأنه أدركه، ولأن الصحابة كلهم عدول قبل الفتن إلا من ظهر فسقه منهم والصحابي العدل يتحاشى عن أخذ الرواية من الفاسق، فوجب الأخذ بمرسل الصحابي إجماعًا.

وإن كان من مراسيل التابعين أو تابعي التابعين إلى من بعدهم فقد اختلف في قبوله على مذاهب:

المذهب الأول: أنه يقبل مرسل العدل مطلقًا ونسبه صاحب المنهاج إلى الجمهور.

المذهب الثاني: لا يقبل المرسل مطلقًا ونسبه صاحب المنهاج إلى بعض المحدثين.

المذهب الثالث: لعيسى بن أبان وابن الحاجب أنه لا يقبل من الصحابي أو من التابعي أو من إمام نقل.

المذهب الرابع للشافعي: وهو أنه لا يقبل إلا أن يعضده ما يقويه من ظاهر كنص أو عمل صحابي أو إرسال تابعي، كمراسيل ابن المسيَّب، أو أسنده غير المرسل وشيوخهما مختلفة في الإسناد والإرسال، أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل فحصل في المسألة إطلاقان وتفصيلا.

وحصر هذا الخلاف في مرسل من عدا الصحابي، ظاهر أصول الحنفية، فإنهم قد صرحوا بالإجماع على قبول مرسل الصحابي، وكلام المعتزلة والشافعية وغيرهم يقتضي إطلاق الخلاف في مرسل الصحابي وغيره، لكن نقل الإجماع من الحنفية على قبول مرسل الصحابي ظاهر الصواب، فلا ينبغي الخلاف فيه، لأن الصحابة قد أرسلوا ولم ينكره أحد منهم، بل كانوا بين عامل به ومصوب، ومنه قول البراء بن عازب: ليس كل ما أحدثكم سمعته من رسول الله ﷺ إلا أنَّا لا نكذب، يعني أنه قد يقول: قال رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه، بل رواه من يثق به، فأرسل.

وأرسل ابن عباس رواية «إنما الربا في النسيئة» فلما سئل هل سمعته من رسول الله؟ قال: لا، بل رواه لي أسامة، ولم يُنكر عليه إرساله، فكان إجماعًا على تصويبه، ومن ذلك أن ابن عباس روي أن النبي ﷺ لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة، ثم أخبر أنه أخبره بذلك الفضل بن العباس، ولم يُنكر عليه، وكذلك روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «من أصبحَ جُنبًا فلا صومَ لَهُ» فلما روجع فيه، قال: سمعته من الفضل بن العباس، ولم يُنكر على أبي هريرة إرساله

أولاً، وكذلك روى ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «من شيَّع جنازةً فلهُ قيراطٌ ومن قعدَ حتَّى يُدفَن فَلهُ قيراطانِ» ثم قال بعد ذلك سمعته من أبي هريرة، ولم ينكر عليه إرساله أولاً، نعم وقد روي أن ابن عباس لم يسمع من الرسول ﷺ إلا القليل مع كثرة روايته عن رسول الله ﷺ.

قال عيسى بن أبان: والذي يصحح هذا أنهم لما لم يردوا خبرًا لأنه خبر واحد كذلك لم يردوا خبرًا لأنه مرسل، أي فيكون الإجماع على قبول المرسل كالإجماع على قبول خبر الواحد العدل الذي مر بيانه، وبثبوت هذا الإجماع وصحته احتج القائلون بقبول مرسل الحديث مطلقًا، وذلك أنه لما ثبت الإجماع من الصحابة على قبول الخبر المرسل لعدالة الراوي وجب أن يقبل الإرسال في كل وقت إذا كان المرسل عدلاً على أن الإجماع من التابعين قد وقع على قبول المرسل أيضًا فإنه لم يروَ عن أحد منهم رد المرسل وهم بين مرسل ومصوب، فمن ذلك قول النخعي: اعلموا أني إن سمعت الحديث من واحد عن ابن مسعود: قلت حدثني فلان عن ابن مسعود، وإن سمعت من جماعة. قلت: قال بن مسعود. يعني أنه يرسل حيث يقوى ظنه.

وروى ابن الحاجب الإرسال عن ابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن البصري وغيرهم من التابعين، وقد وقع الإرسال أيضًا في كثير من روايات جابر ابن زيد رضي الله عنه، فكان ذلك إجماعًا من التابعين على قبول المرسل، فلا وجه لدفعه.

قال بعضهم: إن رد المرسل بدعة حدثث بعد المائتين، واعترض بأنه يلزم على هذا أن يكون المخالف في قبول المرسل خارقًا للإجماع، فيفسق وأنتم لا تفسقونه.

وأجاب ابن الحاجب عن ذلك بأن خرق الإجماع الاستدلالي والظني لا يقدح. قال صاحب المنهاج: يعني أن الإجماع إذا لم يعلم انعقاده ضرورة بتواتر ومشاهدة لم يقدح في عدالة مخالفه، وهذا الإجماع وإن قطعنا بوقوعه فليس بمتواتر بل باستدلال، ونظر في أحوال السلف مع الحديث المرسل، فظهر لنا فيما نقل عنهم أنهم مجمعون على قبوله بطريق اكتسابي لا ضروري، وذلك من الجهات التي قدمنا، فجرى مجرى التواتر المعنوي في إفادة العلم بأنهم كانوا بين قابل له وبين ساكت مصوب غير منكر. قال: هذا مضمون جوابه جيد، انتهى.

وهذا القول وهو أن مرسل العدل مقبول مطلقًا هو الصحيح عندي، لما ذكرته من إجماع الصحابة والتابعين، وإن كنت صححت في النظم غيره، فإن ظاهر النظم مصحح لمذهب ابن أبان وابن الحاجب، وهو قبول مرسل الصحابي والتابعي، ومن كان من أئمة النقل وحجتهم على ذلك أمران:

أحدهما: أن غير الصحابي والتابعي وأئمة النقل يشك فيه إذا أرسل أنه لو سئل عن التعديل لجاز أن لا يعدل، ورد بأنه لا نسلم ذلك، بل هم وغيرهم مع كمال العدالة والتحفظ سواء في ذلك.

الأمر الثاني: أنه قد ثبت في الشهادة على الشهادة، أنه لا يصح فيها الإرسال، بل يجب على الفروع أن يعينوا الأصول ما تدراجوا والناقل عن الناقل في حكم الفرع في الشهادة، فيلزمه السند كما يلزم الفرع في الشهادة.

ورد بأن الفروع في الشهادة وكلاء للأصول، بدليل أنه لا يجوز ان يشهدوا على شهادتهم إلا: إذا حملوهم، كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يوكله الأصل فلأجل ذلك وجب ذكر الوسائط للإضافة إليهم بخلاف الأخبار، فإن لمن سمعها أن ينقلها وإن لم يحلمه الراوي، فوجب الفرق بينهما.

احتج المانعون من قبوله على الإطلاق بوجوه:

منها: أنهم قالوا إنا نعلم أن المحدث إن لم يعلم عين الراوي ولم يعلم صفته في العدالة لم يجز له قبول خبره، فأولى وأحرى في أن السامع للمرسل لا يقبله، لأنه لم يعرف عين راويه ولا صفته، أعني الذي نقله للمرسل.

ومنها أنه يختلف الناظرون في كمال العدالة، فتثبت عند قوم ولا تثبت عند آخرين، إما لاختلاف علمهم بحاله أو آرائهم في أفعاله، كما أن الشاهد قد يستعدله بعض الحكام دون بعض، فكما لا يلزم من لم يستعدل شخصًا استعدله غيره أن يحكم بشهادته، كذلك في الرواية، فلا نأمن أن المرسل استعدل من لا نستعدله نحن فيكون قبولنا لخبره قبولاً مع الشك في صحته، وذلك لا يجوز باتفاق، وفي ذلك إبطال قبول المرسل.

وأجيب عن الوجه الأول بأن معرفة عين المرسل وصفته مغنية عن معرفة من قبله إذا عرفنا أنه لا يقبل إلا عن عدل، ولا يرسل إلا ما صح له نقله.

وأجيب عن الوجه الثاني بأن اختلاف المجتهدين في التعديل لا يوجب ما ذكر مع اتفاقهم، على أن حقيقة العدالة هي ملازمة التقوى والمروءة جميعًا، ولا يضر اختلافهم في بعض الأفعال أو التروك، هل يقدح في العدالة أم لا؟ ونحن نقول: إن أجمعوا على أمر أنه يخرم العدالة، لم يجز من المرسل العدل أن يروي عمن انحزمت عدالته، ولا يجوز أنه لم يعلمه مع إيجاب البحث عليه، فنأمن ذلك من جانبه، فلا يعترينا الشك في صحة حديثه، وإن كان ذلك الأمر مما لم يجمعوا على أنه جرح، بل اختلفوا في كونه جرحًا أم لا، فإن ذلك لا يقدح في إرسال المرسل، ولو جوزنا أنه قبل مثل ذلك فإن مسائل الاجتهاد لا جرح فيها.

لا يقال: إنا إذا جوزنا أن المرسل قبل ورواية من ليس بمقبول عندنا، وإن كان مقبولاً عنده فقد قبلنا الحديث مع الشك في صحته، وذلك لا يجوز لأنا نقول: إنا نمنع من حصول هذه الصورة، ونقول: إن كان ذلك الأمر خارمًا لحقيقة العدالة بالإجماع فالعدل لا يقبله، وإن كان مختلفًا فيه، فإن كان مذهب المرتكب له جوازه فنحن لا نجرحه به، وإن لم يكن مذهبه جوازه وأقدم عليه عالمًا بتجريمه، وهو مما لا يتسامح بمثله، فذلك مجمع عليه أنه جرح، والعدل لا يقبل، فظهر أنه لا يلزم من هذا قبول خبر المرسل مع الشك في عدالة من نقل عنه.

واحتج الشافعي على رد المرسل إلا أن تقوَّى بقرينة كما مر بما احتج به المانعون من قبوله مطلقًا وقَبِلَه إن قوته قرينة؛ لأن الظن بصدقه مع القرينة أقوى، وجوابه بعد تسليم أنه يزداد بالقرينة قوة إلى قوته، هو الجواب عن احتجاج المانعين، والله أعلم.

ثم قال:

[بيان الحديث المقطوع والموقوف والضعيف وغيره]

وليسَ بالمقطـوعِ والموقـوفِ تقـومُ حجـةٌ ولا الضعيفِ
أما الضعيفُ فَهْـوَ مَا في سندِهْ وهن كطعنٍ جاء في مُستَنَدِهْ
وما عن الإسـناد نقلُهُ انقطعْ فـذلك المقطُـوعُ أخذُهُ امتَنَعْ
وما على الصاحب يومًا أُوقفَا يُعرَفُ بالموقـوفِ اسمًا فاعرِفَا
ومُنكَـرُ الحديثِ مـا لا يُقْبَلُ وذو الشُّـذوذِ ما قليـلاً يُنْقَلُ
ومَا اسـتَقَرّ أنَّـه ذُو كـذِبِ فـذلك الموضـوعُ فليُجْتَنَبِ

المقطوع ما جاء عن تابعي من قوله أو فعله موقوفًا عليه، وليس بحجة، والموقوف ما قصر على الصحابي قولاً أو فعلاً ولو منقطعًا، وهل يسمي أثرًا؟ نعم.

ومنه قول الصحابي: «كنا نفعل» ما لم يضفه إلى النبي ﷺ، فإن أضافه إليه كقول جابر بن عبد الله: «كنا نعزل[1] على عهد رسول الله ﷺ»، فمن قبيل

(١) نعزل: العزل أثناء الجماع هو: إفراغ الرجل ماء شهوته خارج رحم المرأة. (م).

المرفوع، وإن كان لفظه موقوفًا لأن غرض الراوي بيان الشرع، وقيل لا يكون مرفوعًا، وقول الصحابي: من السنة كذا أو: أُمرنا، بضم الهمزة، أو: كنا نؤمر أو نهينا أو أبيح، فحكمه الرفع أيضًا كقول الصحابي: «أنا أَشْبَهُكم صلاةً به ﷺ»، وكتفسير تعلق بسبب النزول وحديث المغيرة: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يقرعون بابه بالأظافير» صوب ابن الصلاح رَفْعَه.

ولو قال تابعي: كنا نفعل، فليس بمرفوع ولا بموقوف إن لم يضفه لزمن الصحابة، بل مقطوع، فإن أضافه لزمنهم احتمل الوقف، لأن الظاهر اطلاعهم عليه وتقريرهم، واحتمل عدمه لأن تقرير الصحابي قد لا ينسب إليه تقريره ﷺ.

وإذا أتى شيء عن صحابي موقوفًا، عليه مما لا مجال للاجتهاد فيه، كقول ابن مسعود: من أتى ساحرًا أو عرَّافًا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ، فحكمه الرفع تحسينًا للظن بالصحابة، قاله الحاكم.

والضعيف: ما قصر عن درجة الحسن بسبب وهن في سنده، كالطعن في بعض رواته، وتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة.

والمضعَّف: مالم يجمع على ضعفه، بل في متنه أو سنده تضعيف لبعضهم وتقوية للبعض الآخر، وهو أعلى من الضعيف. والمنكر: الذي لا يُعرف متنه من غير جهة راويه، فلا متابع له ولا شاهد، مثاله حديث أبي زكير يحيي بن

محمد بن قيس عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة – رضي الله عنها: «كُلوا البلَحَ بالتَّمرِ».

والشاذ: ما قلت رواته، وينقسم إلى غريب وعزيز وفرد.

فالغريب: ما انفرد راوٍ بروايته أو برواية زيادة فيه عمن يجمع حديثه كالزهري أحد الحفاظ في المتن أو السند، وينقسم إلى: غريب صحيح كالأفراد المخرجة في الصحيحين، وإلى غريب ضعيف وهو الغالب على الغرائب، وإلى غريب حسن. قال القسطلاني، وفي جامع الترمذي منه كثير.

والعزيز ما انفرد بروايته اثنان أو ثلاثة دون سائر رواة الحفاظ المروي عنه.

والفرد: يكون مطلقًا بأن ينفرد الراوي الواحد عن كل واحد من الثقات وغيرهم، ويكون بالنسبة إلى صفة خاصة، وهو أنواع:

فمنه قول القائل في حديث قراءته ﷺ في الأضحى والفطر بـ «ق» و«اقتربت»، لم يروه إلا ضمرة بن سعيد، فقد تفرد به عبيد الله بن عبد الله عن واقد الليثي.

ومنه ما قيد براوٍ مخصوص حيث لم يروه عن فلان إلا فلان، كقول أبي الفضل بن طاهر عقب الحديث المروي في السنن الأربع من طريق سفيان بن عيينة عن وائل بن دواد عن ولده بكر بن وائل عن الزهري عن أنس أن

النبي ﷺ: «أَوْلم[١] على صفية بسَويق[٢] وتمر» لم يروه عن بكر إلا وائل، ولم يروه عن وائل غير ابن عيينة، فهو غريب.

وكذا قال الترمذي إنه حسن غريب، والحكم بالتفرد يكون بعد تتبع طريق الحديث الذي يظن أنه فرد: هل شارك راويه الآخر أم لا؟ فإن وجد بعد كونه فردًا أن راويًا آخر ممن يصلح أن يخرج حديثه للاعتبار والاشتهار به وافقه، فإن كان التوافق باللفظ سمي متابعًا، وإن كان بالمعنى سمي شاهدًا، وإن لم يوجد من وجه بلفظه أو بمعناه فإنه يتحقق فيه التفرد المطلق حينئذ.

والموضوع: هو الكذب على رسول الله ﷺ ويسمى المُخْتَلَق، وتحرم روايته مع العلم به إلا مبينًا، ويحرم العمل به مطلقًا، وسببه نسيان أو افتراء أو نحوهما، ويعرف بإقرار واضعه أو قرينة في الراوي أو المروي، فقد وضعت أحاديث يشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها. قال الربيع بن خيثم: إن للحديث ضوءًا كضوء النهار، يعرف وظلمة كظلمة الليل تنكر.

ومما يعرف به الموضوع أيضًا أن تعارضه الأصول القاطعة، حيث لا يمكن الجمع بينها وبينه كحديث الرؤية، فإنه معارض لقوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ

---

(١) أولم: صنع وليمَةً. (م).

(٢) سويق: طحين القمح والشعير. (م).

ٱلۡأَبۡصَـٰرُ﴾ [الأنعام/ ١٠٣] ولقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى/ ١١] فإن هاتين الآيتين قاطعتان بنفي رؤيته تعالى، وبنفي المشابهة له، ولا يمكن جمعه معهما، وما حُووِلَ من الجمع في ذلك باطل قطعًا، وقد بينا وجه بطلان ذلك في «مشارق الأنوار».

ويعرف أيضًا بما إذا ورد في شيء تقتضي العادة استفاضة ذلك الشيء ضرورة، كزيادة فريضة على الصلوات المفروضة، فإنا نقطع بكذب حديث جاء بذلك لعلمنا أنه لو كانت فريضة غير ما نقل الينا لأوجبت العادة نقلها وانتشارها في المكلَّفين، كما وقع ذلك في نظائرها.

فهذه الأنواع كلها لا تقوم بها حجة على المخالف، ويصح العمل ببعضها دون بعض، أما المنقطع وهو ما سقط من رواته واحد من مكان واحد أومن مكانين أو أكثر بحيث لا يزيد كلها سقط منها على راوٍ واحد، والمعضل وهو: ما سقط من رواته اثنان فأكثر مع التوالي، كقول مالك: قال رسول ﷺ، فهما من نوع المرسل، والصحيح قبولهما كما مر، ولعدم التقبل بسقوط اثنين في المعضل، قال ابن الصلاح: إن قول المصنفين قال رسول ﷺ من قبيل المعضل، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان فعله ﷺ وهو النوع الثاني من السنة، فقال:

مبحث فعله ﷺ

وفِعْلهُ منهُ جِبِلِّيٌّ وقدْ ... أتَى بيانًا ومخصِّصًا ورَدْ
ومنه ما يخصُّهُ من دونِنَا ... ومنه أيضًا غيرُ ذاك فافطنَا
فأولُ الأقسام نحوُ الأكلِ ... والشربِ والنومِ ولمس الأهلِ
وحكمُهُ الحِلُّ لكلٍّ مطلقَا ... والثاني والثالث كلٌّ سبقَا
وما بِهِ خُصَّ فذاك مُنِعَا ... من غيره كتسعِ زوجاتٍ معًا
وغيرُهُ قسمانِ: قسمٌ عُرِفَا ... ما حكمُهُ فهو على ما وُصِفَا
والثَّاني لم يُعْرَف وفيه اختُلِفَا ... فقيلَ: واجبٌ وبعضٌ وقَفَا
وقيل ندبٌ وهو الصحيحُ ... وقيل لا لكنَّهُ مُبِيحُ
وإنّما صححتُ منها النَّدْبَا ... لكونِهِ للحقِّ أدنى قُرْبَا
أما الوجوبُ فَهْوَ شيءٌ زائدُ ... لم يكفِ في إثباته ذا الواردُ

اعلم أن فعله ﷺ على أنواع:

أحدها جِبليٌّ منسوب إلى الجبلَّة، وهي الخِلقة البشرية، بمعنى أن الخلقة البشرية محتاجة إليه كالأكل والشرب والنوم ومباشرة الزوجات والقيام والقعود ونحو ذلك، فإن الجبلة البشرية مطبوعة على هذه الأحوال، منها مالا تقوم بدونها،

ومنها ما تحتاج إليها حاجة شديدة، وحكم هذا النوع الإباحة لكل بشري اتفاقًا.

النوع الثاني: ما ورد بيانا الشيء من الكتاب والسنة كصلاته عليه الصلاة والسلام بيان لقوله تعالى ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام/ ٧٢] بدليل قوله ﷺ «صلُّوا كمَا رأيتمُوني أُصَلِّي» وكحجه ﷺ بيان لقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ..﴾ الآية [آل عمران/ ٩٧] لقوله ﷺ: «خُذُوا عنِّي مناسِكَكُم» ونحو ذلك.

النوع الثالث: ما ورد من فعله ﷺ مخصصًا لعموم الكتاب أو السنة، كما لو نهانا عليه الصلاة والسلام عن العمل في الصلاة، ثم سوى رداءه فيها، فإن تسوية ردائه فعل مخصص لعموم النهي، إذ لا تجوز عليه المعصية، وحكم هذا النوع والذي قبله حكم ما ورد بيانًا له أو تخصيصًا، فإنه إن كان المبين واجبًا كان الفعل واجبًا أيضًا، وإن كان المخصص واجبًا كان الفعل المخصص واجبًا أيضًا وقد تقدم بيان كل واحد من ذلك في محله من بابي البيان والتخصيص.

النوع الرابع: ما دل الدليل على أنه ﷺ مخصوص به من دون أمته، كتزويج تسع زوجات معًا، وكوجوب الإضحاء والضحى وقيام الليل ونحو ذلك، فإن الدليل الشرعي قد بين خصوصيته ﷺ بهذه الأفعال، فلا يحل لغيره اتباعه فيها على الجهة التي أوقعها عليه، أما منع تزويج ما فوق أربع معًا، فظاهر بنص الكتاب، وأما منع اتباعه في وجوب الإضحاء والضحى، وقيام الليل، فوجهه أنه لا يحل لأحد

أن يأتي هذه الطاعات على جهة الإيجاب والإلزام، أي لا يصح له أن يعتقد وجوبها على نفسه، وإن جاز له فعلها ندبًا.

النوع الخامس: ما ورد على غير هذه الأنواع الأربعة التي ذكرناها، وهو قسمان:

القسم الأول: ما علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة، فحكمه على ما علم من ذلك وأمته عليه الصلاة والسلام، مثله في ذلك وجوبًا وندبًا وإباحة ما لم يقم دليل يمنع التأسي به في شيء من ذلك، لعموم قوله تعالى ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب/ ٢١] وظاهرها وجوب التأسي به في إيجاب ما وجب وندب ما ندب واستباحة ما استباح لقوله تعالى في آخرها ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأَخِرَ﴾ [الأحزاب/ ٢١] فإنه في معنى الوعيد على الإخلال بالتأسي به، وذلك يقتضي الوجوب.

وقيل لا يلزمنا التأسي به في شيء من أفعاله إلا فيما قامت دلالة شرعية على تكليفنا به إذ لا دليل يقتضي وجوب ذلك علينا فيما فعله، ولم يأمرنا أن نفعل كفعله، كما قال «صلُّوا كمَا رأيتُموني أُصلِّي» وقوله «خُذُوا عنِّي مناسِكَكُم».

فأما قوله تعالى ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ..﴾الآية [الأحزاب/ ٢١] فلا نسلم أنها تكفي في وجوب التأسي به، لأنها مجملة، وبيان إجمالها أنا قد علمنا أن في أفعاله مالا يلزمنا اتباعه فيه، وفيها ما يلزمنا اتباعه فيه، ولا يتميز لنا هذا من هذا إلا بدلالة تبين لنا ما يجب

علينا اتباعه فيه، ورد بأنه إنما يصح ما قلتم لو لم يكن قد تميز لنا مالا يجب علينا التأسي فيه، فأما وقد تميز لنا في الصورتين اللتين قدمنا، علمنا أن ما عداهما فهو المقصود في الآية الكريمة، فوجب امتثالها وهو المطلوب.

وقال أبو على بن خلاد: لا يلزمنا اتباعه في شيء من أفعاله إلا بدليل خاص، نحو إن يظهر لنا كونه بيانًا لما خوطبنا به، كقوله ﷺ: «صَلُّوا كمَا رأيتُموني أُصَلِّي» و «خذو اعني مناسككم» وكالغسل إلى المرفق أو حيث يكون فعله من العبادات، فإنه الذي يجب علينا التأسي فيه إذ الظاهر أن حكمنا حكمه فيها، وما سواها فلا وجه لوجوب اتباعه فيه من غير دليل.

ورد بأنه لا نسلم أن الظاهر فيما عدا العبادات سقوط وجوب التأسي، والآية لم تفصل، وكذلك عموم قوله تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾[الأعراف/١٥٨] يقتضي ذلك، لا يقال: إن الآيتين الكريمتين إنما يدلان على وجوب التأسي مرة واحدة، لأنه أمر والأمر لا يقتضي التكرار، لأنا نقول إن المعلوم من قصده أنه قدوة لنا، وهذا يقتضي الاستمرار، ثم إنا ندعي الإجماع على وجوب التأسي به في غير العبادات كما يجب فيها، فإنهم رجعوا إلى أزواجه في قُبلة الصائم، وفيمن أصبح جُنبًا لم يفسد صومه، وفي تزوجه ميمونة، وهو حلال أو حرام وغير ذلك.

القسم الثاني: ما لم يعلم صفته من وجوب أو نحوه، وإنما فعله ﷺ ولم تدل قرينة على جبهة إتيانه له أهو على جهة الوجوب أم غيره؟

اختلف الأصوليون على ما يحمل فنوقعه نحن عليه، فقال أبو العباس ابن سريج والإصطخري وغيرهما من أصحاب الشافعي: إنه يحمل على الوجوب، فيلزمنا إيقاعه لوجوبه. وقال الشافعي: بل يحمل على الندب فقط، وقال مالك: بل يحمل على الإباحة. وروي عنه القول بالوجوب أيضًا.

وقال ابن الحاجب: إن ظهر منه ﷺ قصد القربة فندب وإلا فمباح، وقيل بالوقف. احتج القائلون بالوجوب بوجوه:

أحدها: ما قدمنا من عموم قوله تعالى ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب/ ٢١] وقوله تعالى ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام/ ١٥٣].

وثانيها: عموم قوله تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر/ ٧] وأيضًا فقد خلع ﷺ نعله في الصلاة فخلعوا نعالهم، وأيضًا لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله في كيفيته.

وأجيب عن الأول بأنه إنما يجب التأسي والاتباع على جهة الوجوب، حيث علم أن الفعل واجب، أما حيث لم يعلم ذلك فلا دليل على أن الفعل واجب.

وأجيب عن الثاني بأن المراد من قوله تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ﴾ أي: ما أمركم به بدليل ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [الحشر/ ٧] وأما خلع نعالهم

فلقوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رأيتمُوني أُصَلِّى» وأما تمسكهم بفعله في التمتع فلقوله ﷺ: «خُذُوا عنِّي مناسِكَكُم» احتج القائلون بالندب بأنه لو كان واجبًا استلزم التبليغ بالقول ولا تبليغ. والإباحة منتفية لقوله تعالى ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب/ ٢١] فصار مندوبًا على كل حال.

احتج القائلون بالإباحة بأن الإباحة هي المتحققة، حيث لا دليل على ما فوقها، فوجب الوقوف عليها. وأجيب بأن الدليل على الندبية حاصل من قوله تعالى ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام/ ١٥٣] احتج القائلون بأنه إن ظهر قصد القربة، فندب، وإلا فمباح بأن فضل القربة قرينة تثبت رجحان الفعل على تركه، فيستدل بها على الندبية، وعند عدم القرينة فهو مباح لقوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ..﴾ الآية [الأحزاب/ ٣٧] وأجيب بأن ما ظهر فيه قصد القربة فمسلم أنه مندوب، وليس ذلك محل النزاع، لكن محله فيما إذا لم تقم قرينة على جهة فعله، وأما الآية فلا تدل على إباحة كل فعل منه ﷺ، وإنما غاية ما فيها أنها تدل على إباحة تزويج المؤمنين بزوجات أدعيائهم بعد ما قضوا منهن وطرًا، نعم الآية دليل على التأسي به فيما علم جهته من المباح، لكن الكلام فيما لا نعلم جهته. أما القائلون بالوقف فإنما وقفوا لتعارض هذه الأدلة معهم، ونحن نقول إن حمله على الندبية هو الصحيح، لأن أفعاله ﷺ شرع له ولغيره إلا ما قام الدليل بخصوصيته به، فترفعنا به عن المباح لثبوت المزية له على غيره، ولقوله تعالى ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ

﴿حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب/ ٢١] ولم نبلغ به درجة الوجوب لأن الوجوب أمر إلزامي لا يثبت إلا بدليل، ولم يكف في إثباته هذا الفعل الوارد عنه ﷺ لثبوت هذه الاحتمالات فيه.

وأيضًا فلو كان واجبًا علينا لكان تبليغه لازمًا فسقط الوجوب، والله أعلم.

تنبيه: يعرف حكم فعله ﷺ بالاضطرار الحاصل من قرائن أحواله في مقصده، فإن الضروري قد يحصل عند الأمارات فما عرفه المشاهدون له من قصده ضرورة وجب عليهم اتباعه، وإذا نقلوه إلينا وجب علينا العمل به مع صحة النقل بتواتر أو غيره.

ويعلم أيضًا حكم فعله بما يصفه به ﷺ من وجوب أو ندب أو إباحة، فيعمل بمقتضى وصفه إياه، ويعلم أيضًا حكمه بكونه فعله بيانًا لخطاب مجمل، فحكمه حكم المبين كغسله الذراعين مع المرفقين بعد نزول قوله تعالى﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة/ ٦] وطريقنا إلى كونه بيانًا، أما قوله أو معرفتنا بقرينة حال إنه فعله امتثالاً لذلك الخطاب وما فعله ﷺ من الأفعال في الصلاة بعد أن نهانا أن نفعل فيها فعلاً يخالفها اقتضى الإباحة نحو أن يرمي بالنُّخَاعة(١)، أو يسوي رداءه ونحو ذلك؛ لأنه ﷺ لا تجوز عليه المعصية، وقد أمرنا

(١) النخاعة: ما يخرجه الإنسان من حلقه من البلغم. (م).

بالاقتداء به في أفعاله وأقواله، فنقطع بأن فعله بعد النهي تخصيص لعموم النهي حينئذ.

وكذلك ما فعله ﷺ ولم نعلم جهة حكمه، ولا دلالة على الوجوب، فندب إذ قد أمرنا بالتأسي به، فإذا لم يكن واجبًا تعين الندب، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان تقريره عليه الصلاة والسلام وهو القسم الثالث من السنة، فقال:

مبحث تقريره ﷺ

وإنْ رأى الفعْـلَ ولم ينكـرْهُ ... وكـانَ قـادرًا فقـدْ قرَّرَهُ
لكنْ بشـرط أنْ يكونَ مَا فُعلْ ... ليـسَ بمعلومِ الحرامِ فاحتُفلْ
فليسَ في السُّـكوتِ عن مُرورِ ... من ضَلَّ للضَّـلالِ من تقـريرِ
وإن بدا استبشارُهُ كانَ أَدلّ ... على جـوازِ مَا أتَاه من فَعَلْ

إذا رأى ﷺ فعلاً أو سمع قولاً من أحد وكان عليه الصلاة والسلام قادرًا على الإنكار فلم ينكره، كان ذلك تقريرًا منه على ذلك الفعل، فيكون دليلاً على جوازه اتفاقًا، لكن بشرط أن يكون ذلك الفعل والقول ليس بمعلوم الحرام، أي ليس مما يقطع بتحريمه قطعًا لا يمكن نسخه ولا تغييره، كالكفر بالله ونحوه، وأن لا يكون مما تدل قرينة الحال على أن سكوته ليس بتقرير، فإنه لو رأى ﷺ مجوسيًا

مارًّا إلى الكنيسة فلم ينكر عليه ما كان ذلك منه تقريرًا على جواز المرور إلى الكنيسة، فقول المصنف: (فليس في السكوت عن مرور من ضل) معناه: وليس في سكوته ﷺ عن مرور الكافر إلى كفره تقرير لكون ذلك الحال معلومًا أنه حرام، ولأن حال المجوسي غير قابل للإنكار.

اعلم أن لحجية تقريره عليه الصلاة والسلام شروطًا:

أحدها: أن يعلم بذلك الفعل ولم ينكره، واشترط بعضهم أن يكون ذلك في حضرته، فيخرج ما فعل في غير حضرته، ولو علم به. والصواب عدم اشتراط ذلك.

وثانيها: أن يكون قادرًا على الإنكار فلم ينكره، فيخرج ما لو سكت عن إنكار فعل لا يستطيع إنكاره.

وثالثها: أن يكون ذلك الفعل مما يحتمل النسخ، فيخرج نحو الكفر بالله تعالى، فليس في السكوت عنه تقرير.

ورابعها: أن لا ينكره في حضرته غيره مخافة أن يكون قد اكتفى بذلك الإنكار.

وخامسها: أن يعلم من حاله أنه منتبه لذلك الفعل غير غافل عنه، فإن احتمل أنه غافل فلا تقرير، هذا كله إذا لم يظهر منه استبشار بالفعل، أما لو ظهر منه عليه الصلاة والسلام استبشار بذلك الفعل أو ذلك القول كان ذلك أدل على

الجواز، ولا يكون دليلاً على التعبد به فلا وجه لتمسك الشافعي باستبشاره ﷺ بقول المُدْلجِيِّ(١) وقد مُدت له أقدام زيد وأسامه: «إن هذه الأقدام بعضها من بعض» في جعل القافة طريقًا شرعيًّا يؤخذ بها في النسب، لأنا نقول: إن استبشاره إنما كان لموافقة الحق، وإلزام الخصم ما يلزمه على أصله، لأن المنافقين تعرضوا لذلك، فإن قال: إن موافقة الحق لا تمنع الإنكار إذا كان منكرًا. أجيب بأنه ليس بمنكر في نفسه، لكن المنكر الأخذ بمجرد القافة، وقد أنكر ذلك ﷺ في قوله «الوَلَدُ للفِرَاشِ وللعَاهِرِ الحَجَرُ» فلا يلزم ما ذكر، والله أعلم.

ثم قال:

[يكون تقريره ﷺ مخصِّصًا للعموم، وبيان حكم ذلك]

وإنْ أَتَـــي تقـــريرُهُ مخصِّصَا ... فغـيرُ منْ قُــرِّر أيضًا خُصِّصَا
إنْ وَافــق الوصف الذي له أُقِرّ ... وإنْ خفِــي ففــي محلِّهِ قُصِرْ

اعلم أن حكم تقريره عليه الصلاة والسلام حكم فعله، حيث إنه يكون ناسخًا ومنسوخًا، فإن سبق التحريم ثم رأى من فعل ذلك المحرم، فلم ينكره عليه، كان ذلك نسخًا للتحريم، بشرط أن يكون قادرًا على الإنكار، وأن لا تكون هنالك قرينة تدل على أن سكوته عن غير رضى بالفعل، وكذا يكون بيانًا للمجمل،

(١) المُدْلَجِيّ: هو: مُجَزِّز المدلجيّ، عُرف بالقيافة، وهي: معرفة الأثر وتتبعه. (م).

وكذا يكون مخصِّصًا للعموم على الصحيح، وقد تقدم ذلك كله.

مثال التخصيص به أن ينهى ﷺ عن استقبال القبلة، ببولٍ أو غائط ثم يرى من يستقبلها فلا ينهاه فإنه يكون مخصصًا لذلك الفاعل ونحو نهيه ﷺ عن الصلاة بعد الصبح، فرأى إنسانًا يصلي بعد الصبح ركعتي الفجر، فأقره عليه الصلاة والسلام، فدل على جواز الركعتين دون غيرهما، فإن تبينت علته حمل عليه من يوافقه في ذلك بالقياس، أو بقوله ﷺ «حُكْمي عَلَى الواحِدِ حُكْمي عَلَى الجمَاعَةِ» وإن لم تتبين علته. قال ابن الحاجب: فالمختار أنه لا يتعدى لتعذر دليله. قال البدر: أما تعذر القياس فظاهر، وأما «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، فإنه مختص بما علم فيه عدم الفارق، كالزنا للرجم، وأما ما لم يعلم فيه ذلك فلا نسلم أنه مجمع عليه، وقيل بل يتعدى إذ لا دليل على الفرق، وجوابه ما مر.

والقول بأن التقرير مخصص للعموم، هو مذهب الجمهور كما مر، وصوبه البدر الشماخي، وقيل لا يكون مخصصًا إذ لا ظاهر له، وجوابه أن ظاهره الجواز، لأن الحال التي عليها رسول الله ﷺ تدل على ذلك، لأنه لا يسعه السكوت على منكر مع القدرة على إنكاره، من غير أن يعلم منه عدم الرضى به، والله أعلم.

ثم إنه ألحق ركن السنة بمباحث تتعلق به، وجعلها خاتمة له؛ لأنها كالجزء منه، فقال:

خاتمة في حكم شرع من قبلنا، وهل هو شرع لنا إذا لم يُنسخ

وشــرعُ من مضَى إذا لم يُبدَلِ شــرعٌ لنا على المقالِ الأَعْدلِ
إنْ قصَّــهُ اللهُ أو المختــــارُ شــرعًا لنَا ولم يكُــنْ إنكارُ

اختلف في شرع من قبلنا من الرسل: هل يكون ما لم ينسخ منا شرعًا لنا أم لا؟ فيه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: لا يكون شرعًا لنا مطلقًا.

المذهب الثاني: يكون شرعًا لنا مطلقًا؛ لأنه إذا لم ينسخ علمنا بقاؤه.

المذهب الثالث: أنه يكون مالم ينسخ منه شرعًا لنا بشرطين:

أحدهما: أن يقصه الله علينا أو نبيه من غير إنكار له.

وثانيهما: أن يكون ذلك على جهة التشريعي، لنا كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود/ ٨٥]، وكما في قوله تعالى حكاية لوط عليه السلام ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ..﴾ الآية [العنكبوت/ ٢٨] وكما في قوله تعالى حكاية من التوراة وكتبنا عليهم فيهـــا ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ الآية [المائدة/ ٤٥] ونحو ذلك من الآيات، فإن هذه

الآيات ونحوها قص الله تعالى علينا فيها أنه قد شرع على من قبلنا حكمها، ولم ينكر شيئًا من أحكامها، وقد قصها على جهة التشريع لنا فكان شرعًا لنا، وهذا المذهب هو الذي اختاره المصنف، وأشار إليه بقوله: (على المقال الأعدل) ومعنى قوله: (إذا لم يبدل) أي اذا لم ينسخ.

وحجة هذا القول هي حجة القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا، إذا لم ينسخ، وستأتي.

وأما الاشتراط بأن يقصه الله علينا أو نبيه، فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم إياها، سواء نقل ذلك الكفار أو من أسلم منهم، وأما اشتراط أنه يكون على جهة التشريع لنا، فلولا ذلك لكان رسولنا رسول من قبلنا من الرسل سفيرًا بينهم وبين أمته كواحد من علماء عصرنا، وفساده لا يخفى، كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر ﵁: «أَمُتَهَوِّكُون[1] أَنتُم كَمَا تهوَّكَت اليهودُ والنصَارَى، واللهِ لو كانَ موسَى حيًّا لما وَسِعَه إلاَّ اتِّباعي».

ولقائل أن يقول: إنه إذا قصه الله أو رسوله على جهة التشريع لنا، فليس هو بشرع من قبلنا، وإنما هو شرع نبينا لأن محل النزاع فيما لم يكن قد شرع لنا ولم ينسخ لا في ما شرع، فإنه لا يدعي أحد أن ما شرع لنا لا يكون شرعًا لنا، إذا وافق شرع من قبلنا، بل هو شرع لنا إجماعًا، ومحل النزاع ما قدمنا، فيكون

---

(١) أمتهوكون: التهوك: هو التهور والوقوع في الأمر بقلة مبالاة وغير روية. (م).

ما اختاره المصنف هو نفس القول بأن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا، وهذا ظاهر فيكون الخلاف لفظيًا، وزيادة القيود زيادة في التبيين والتوضيح.

احتج القائلون بأنه ليس بشرع لنا، ولولم ينسخ بأن نبينا عليه الصلاة والسلام كان أصلاً في الشرائع، بدليل قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ﴾ [آل عمران/ ٨١] فإنه من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بُعث آخرًا في وجوب اتباعه، فلا يجوز أن يكون نبينا عليه الصلاة والسلام تابعًا لشريعة من تقدمه، وإلا لزم أن يكون تابعًا ومتبوعًا، وفيه حط مرتبته وبقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ..﴾ الآية [فاطر/ ٣٢] فإن فيه إشارة إلى أن شرائع من قبلنا إنما تلزمنا على أنها شريعة لنبينا، إلا أنها بقيت شرائع لهم، فإن الميراث ينتقل من الموروث إلى الوارث على أنه يكون ملكًا للوارث ومضافًا إليه، مختصًا به.

احتج القائلون بأنه شرع لنا مالم ينسخ بالنقل والعقل، أما النقل فقوله تعالى ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام/ ٩٠] والهدى اسم للإيمان والشرائع جميعًا، فيجب على النبي - عليه الصلاة والسلام - اتباع شرعهم وبقوله تعالى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾ [المائدة/ ٤٤] والنبي - عليه الصلاة والسلام - من جملتهم، فوجب عليه الحكم بها، وبقوله تعالى ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ

بِهِۦ نُوحًا ﴾ [الشورى/ ١٣] والدين اسم لما يدان لله تعالى به من الإيمان والشرائع.

وأجيب عنه بتخصيص الهدى، والدين بأصول الشريعة أي الإيمان، وأما العقل فهو أن الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة إليه لم يخرج من أن يكون رسولاً يبعث رسول آخر بعده، فكذا شريعته، لا تخرج أن تكون معمولاً بها يبعث رسول آخر، مالم يقم دليل النسخ فيها.

وأجيب بأنه لا نسلم ذلك لأن شريعة الرسول السابق يصح نسخها ببعث الرسول الثاني، بخلاف صفة الرسالة، فإنه لا يمكن نسخها عن الرسول بعد ثبوتها له، وإن جوزنا أن ينهى عن التبليغ عند بعث الرسول الثاني، فنهيه عن التبليغ لا يكون نسخًا لرسالته التي ثبتت له، فظهر الفرق بين الرسالة والشريعة.

على أنا نقول: إنه قد قام الدليل على نسخ ما سبق من الشرائع بشرع نبينا عليه الصلاة والسلام الا ما قصه الله أو نبيه على سبيل التشريع لنا وذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ ﴾ الآية [البقرة/ ٢٠٨] وقوله ﷺ حين رأي صحيفة من التوراة في يد عمر رضي الله عنه: «أُمَتَهوِّكُونَ أنتُم كمَا تهوَّكَتْ اليهودُ والنصَارَى واللهِ لو كانَ موسى حيًّا لما وسعه إلا اتبَاعي».

وأيضًا فالمعلوم من حال الصحابة رجوعهم عند فقد النص منه ﷺ إلى القياس والاجتهاد، ولا يلتفتون في البحث عن الحادثة إلى الشرائع المتقدمة،

ولو كان شرعه ﷺ شرع من قبله لم يعملوا بقياس ولا اجتهاد حتى يبحثوا عن النصوص المتقدمة، والمعلوم بالنقل التواتري أنهم لم يكونوا يعولون على شيء منها، فكان ذلك منهم إجماعًا على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا، ولو لم ينسخ ما لم يقصه الله علينا أو نبيه على سبيل التشريع لنا، وقد عرفت ان هذا المعنى مما يتفق عليه الخصمان أنه شرع لنا كما هو شرع لمن قبلنا، فهو مع التحقيق شرع آخر وافق الشرع السابق.

وأيضًا فلو كان شرع من قبلنا شرعًا لنا لكنا مأمورين بمطالعة الكتب السابقة وبقراءتها حفظًا لما شرع لنا، والمعلوم أنا لم نؤمر بذلك بل نهينا عنه بالكتاب والسنة كما مر، فعلمنا من ذلك أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا.

وهذه المسألة متفرعة على مسألة صورتها: هل كان نبينا – عليه الصلاة والسلام – متعبدًا بعد البعثة بشريعة من قبله، أم لا وإنما جاء بشريعة مبتدأة؟ قولان: الثاني منهما: هو الحق لما قدمنا من الأدلة ولأنه، لو تعبد عليه الصلاة والسلام بشرع نبي قبله لأضيف إلى شارعه، وكان نبينا كالمؤدي عنه، لأن ما كان متعبدًا فيه باتباع من قبله فهو في حكم المؤدي، فكما أن شريعته لا تضاف إلى من يؤدي عنه من الصحابة والعلماء، كذلك ما أداه عن غيره لا يضاف إليه، فظهر لك أن الحق أنه ﷺ إنما بعث بشريعة مبتدأة، سواء وافق بعضها حكم الشرائع السابقة أو خالف.

أما قبل البعثة فقيل: إنه متعبد بشرع من قبله من الأنبياء، وقيل إنه لم يتعبد وتوقف آخرون وهو الحق، إذ لا علم لنا الا بما انتهى إلينا علمه، وكلا الحالين في حقه ممكن.

والذي يقتضيه ظاهر سيرته عليه الصلاة والسلام: أنه كان قبل البعثة غير متعبد بشرع من قبله، لأنه لو كان متعبدًا بشيء من الشرائع السابقة لوجب عليه البحث عن أحكام تلك الشريعة وطلبها من أهلها والمعلوم من سيرته أنه كان أميًّا لا يكتب الكتاب ولا يقرأه زيادة في معجزته بعد النبوة، والمعلوم من حاله أيضًا أنه لم يجالس راهبًا ولا خرج إلى حَبْر من الأحبار، ولا سأل عن شيء من الأحكام التي قبله، ولم يكن الوحي يأتيه قبل البعثة حتى يدله على شيء منها، فعلمنا من مجموع هذه الأحوال أنه لم يكن متعبدًا بشيء من أحكام الشرائع قبل البعثة أيضًا، أما التوحيد وما تقوم به حجة النقل فقد كلف به جميع العقلاء، وقد وفق عليه ﷺ قبل البعثة وبعدها، وقد كان قبل البعثة أيضًا محفوظًا من قاذورات الجاهلية تسديدًا من الله تعالى وحسن توفيق له، فنشأ في كنف الله تعالى وحفظه، مقرونًا بالملائكة - عليهم السلام - حتى انتهى إلى الوقت الذي أراد الله له فيه ظهور الكرامة العظمى، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم. والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم مذهب الصحابي، فقال:

[بيان حجية مذهب الصحابي، وهل يلزمنا اتباعه أم لا؟]

وَمَذهَبُ الصاحِبِ قيلَ يلزَمُ   اتباعُهُ وقيلَ ليسَ يلزَمُ

اختلف في مذهب الصحابي هل يكون حجة على غيره ويلزمنا اتباعه أم لا؟ على ثلاثة مذاهب:

أحدهما أنه يلزمنا اتباعه سواء كان قوله مما يدرك بالقياس أو لا؛ لأن قوله إن كان عن سماع فبها، وإن كان عن رأي فرأيهم أقوى من رأي غيرهم، لأنهم شاهدوا طريق النبي – عليه الصلاة والسلام – في بيان الأحكام، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، ولهم زيادة احتياط في حفظ الأحاديث، وضبط ذلك لغيرهم.

وثانيها: لا يجوز تقليده مطلقًا لأنه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي، واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء كسائر المجتهدين، وإذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده، كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم.

وثالثها: يجب تقليده فيما لا يدرك بالقياس، إذ لا وجه له إلا السماع أو الكذب، والكذب عنهم منتف. وأما إذا أدرك بالقياس فلا يجب لأن القول بالرأي منهم مشهور، والمجتهد يخطئ ويصيب.

وهذه المسألة متفرعة على مسألة أخرى صورتها هل مذهب الصحابي إذا لم يبين أنه عن اجتهاد منه محمول على أنه عن رسول الله ﷺ أم لا؟ أم يحمل على أنه عن رسول الله ﷺ في غير ما يدرك بالقياس دون ما يردك به؟ فيه أقوال ثلاثة، وتفرع على القول بأنه مسموع من رسول الله ﷺ القول بلزوم اتباعه، وتفرع عن عكسه القول بعدم لزوم اتباعه، وتفرع عن القول الثالث لزوم اتباعه فيما لا يدرك بالقياس دون ما يدرك به، ولكل حجة لا نطيل بذكرها مخافة التطويل.

والصحيح أن مذهب الصحابي لا يكون حجة على غيره إذ لو كان حجة على أحد لزم أن لا يقع بين الصحابة خلاف في مسألة أصلاً، وبيان ذلك أن الخلاف قد وقع من الصحابة في كثير من المسائل، فلو كان قول الصحابي حجة على غيره لزم أن يكون من سبق منهم إلى قول حجة على غيره يلزم الباقين اتباعه، فلا يسعهم خلافه، والمعلوم أنهم قد اختلفوا ولم يجعلوا القول السابق حجة على غيره.

وقد حكى بعض الاصوليين الإجماع على أن قول الصحابي لا يكون حجة على صحابي مثله، وذكروا الخلاف في حجيته على من بعد الصحابة، وأقول إن الصحابي وغيره من المجتهدين سواء في ذلك، فإذا لم يكن قول الصحابي

حجة على صحابي مثله، كذلك يجب أن لا يكون حجة على غير الصحابي، لأن الفرق بينهما تحكم، والله اعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الإجماع وهو الدليل الثالث من الأدلة الشرعية، فقال:

الركن الثالث

في الإجماع

وهو في اللغة: العزم، يقال: أجمع فلان على كذا بمعنى عزم عليه، والاتفاق يقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا، والفرق بين المعنيين أن المعنى الأول يتصور من واحد بخلاف المعنى الثاني، فيقال: أجمع فلان على كذا بمعنى عزم عليه، ولا يقال ذلك إذا أريد معنى الاتفاق.

وفي الاصطلاح: ما أشار إليه المصنف بقوله:

[بيان حقيقة الإجماع إلى قولي وسكوتي، وبيان حكم كل واحد من النوعين]

إجماعُنَا اتفَــــاقُ أهلِ العلمِ   مِنَّا على بيــــانِ نوع حكمِ

كمَا اذا مَا اتفقَــــتْ أقوالهُمْ   عليهِ أو تواطـــــأت أفعَالهُم

وإنْ يقُــلْ بعضُهُم أو يعملِ   وســكتَ البعــضُ فدونَ الأولِ

وســــمِّهِ القطعيَّ أعني السابِقَا وتــــاركُ القطعيِّ صـارَ فاسقَا
وبالســــكوتيِّ فسـمِّ الثانيِ وأبـقِ من خــــالفَ في الإيمَانِ
لكنه يوجـبُ نفسَ العمـلِ ظنًّا كمــــا في خــــبرِ المعدَّلِ

الإجماع في عرف الاصوليين والفقهاء وعامة المسلمين عبارة عن اتفاق علماء الأمة على حكم في عصر، وقيل: اتفاق أمة محمد ﷺ في عصر على أمر، وزاد بعضهم: ولم يسبقه خلاف مستمر، فيخرج على التعريف الأول عوام الأمة ممن لا علم له، فلا يقدح خلافهم في انعقاد الإجماع، ويدخلون على التعريف الثاني، فيعتبر وفاقهم في انعقاد الإجماع، وله شروط ومحل يأتي بيان كل واحد من ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

وصورة الإجماع هي أن ينطق كل واحد من المعتبرين بأنه يجب كذا ويحرم، أو يندب أو يكره أو يباح أو أن يفعل كل واحد من المعتبرين فعلا يواطئ في ذلك فعل صاحبه، نحو أن يصلوا على الجنازة بأربع تكبيرات لا يزيد بعضهم عليها ولا ينقص، أو يتفقوا على ترك شيء نحو إن يتركوا الأذان في صلاة العيد، أو نحو ذلك فيكون إجماعًا على أنه غير واجب فيها، أو يقول بعضهم قولاً أو يعمل عملاً ويسكت الباقون بعد انتشار ذلك القول، أو العمل فيهم، ومع القدرة على إنكاره فلا ينكروه، بل يسكتون عليه، كما إذا قال بعضهم صلاة الكسوف مشروعة، فانتشر فيهم هذا القول فلم ينكره أحد منهم كان إجماعًا على شرعيتها،

فلو قال مثلاً مفروضة ولم ينكروه ثبت الإجماع على فرضيتها، فالإجماع حينئذ نوعان:

أحدهما: إجماع قولي وهو: ما فيه اتفاق أقوالهم أو تواطؤ أفعالهم على شيء واحدة.

والنوع الثاني: سكوتي، وهو: ما فيه قول بعضهم أو عمله مع سكوت الباقين عليه بعد انتشار ذلك فيهم، ومع القدرة على إنكاره ولكل واحد من النوعين حكم يخالف حكم الآخر.

أما حكم الإجماع القولي فهو أنه حجة قطعية يفسق من خالفها عند الجمهور، لكن كونها قطعية بعد كمال شروطها الآتي ذكرها، وفي موضع لا يكون فيها خلاف، هل ذلك الحال إجماع فما وقع فيه الخلاف أنه إجماع أم غير إجماع فليس بحجة قطعية اتفاقًا، وخالف النظَّام والرافضة وبعض الخوارج، فزعموا أنه ليس بحجة. قال صاحب المنهاج: واختلف الرواة عنهم، فمنهم من زعم أنهم إنما خالفوا في ثبوته لا في كونه حجة، لأن انتشار الأمة يحيل اطلاع كل واحد منهم على الحكم.

قلت: وعلى هذه الحكاية عنهم مشيت في النظم كما ستعرفه مما يأتي. قال: ومنهم من حكى أنهم إنما منعوا كونه حجة، ولو ثبت أقول: وكلا الحكايتين

مخالفة للجمهور، لكن الحكاية الثانية أيسر من الأولى، ويحتمل الجمع بينهما بأن يقال الجميع قد صدر منهم، لأن الثانية فرع الأولى.

وللجمهور على أن الإجماع القولي بعد كمال شروطه حجة قطعية أدلة من الكتاب والسنة والإجماع، فأما أدلتهم من الكتاب فمنها قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة/ ١٤٣] احتج به أبو على الجبائي وبعض أصحابنا، قال الجبائي: فجعلهم بمنزلة الرسول في الشهادة، والشهادة تستلزم العدالة، فاقتضي ذلك عصمتهم، أي عصمة جماعتهم من الخطأ، فحرمت مخالفتهم.

واعترض أبو هاشم هذا الدليل، قال: إن الشاهد لا تعتبر فيه العدالة عند تحمل الشهادة، وإنما تعتبر عند أدائها، وأداء هذه الشهادة إنما يكون في الآخرة، فلا تدل على عدالتهم في الدنيا فبطل الاستدلال بها، ثم ولو سلمنا عدالة الشاهد فإن ذلك لا يوجب تحريم مخالفته في جميع أفعاله وأقواله لجواز الصغائر عليه، فلا نأمن أن نتابعه في خطأ، فلو قدرنا أن الأمة عدول لأجل الشهادة لم يجب اتباعهم في جميع أفعالهم وأقوالهم كالشاهد. قال صاحب المنهاج: فهذه طريقة لا تفيد قطعًا ولا ظنًّا قويًّا كما ترى.

ومنها قوله تعالى ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء/ ٥٩] احتج بها القاضي عبد الجبار، قال: فاقتضى ظاهرها أنهم إذا لم يتنازعوا لم

يرجعوا إلى واحد، وهذا يستلزم كون ما أجمعوا عليه حقًّا لما لم يرجعوا إلى أحد غيرهم إلا مع النزاع.

قال صاحب المنهاج، وهذا الاستدلال ضعيف من وجهين:

أحدهما: أنه أخذ بمفهوم الشرط لا بمنطوق ولم يؤخذ بالمفهوم في الظنيات عند جمهور المعتزلة، فضلاً عن القطعيات.

الوجه الثاني: أنا لو سلمنا صحة هذا الاستدلال لزم منه كون إجماعهم حجة في حياة الرسول، والاتفاق منعقد على أن الإجماع إنما يصير حجه بعده ﷺ، لا في حياته سلمنا، فالإجماع مما تنازعوا فيه، فيرد إلى دليل آخر غير هذه الآية، وهذا يبطل كونها دليلاً عليه قطعًا.

ومنها قوله تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء/ ١١٥]، قال صاحب المنهاج: وأول من احتج بهذه الآية عيسى بن أبان والشافعي ثم تابعهم في الاحتجاج خلق كثير، ووجه الاحتجاج بها أنه تعالى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين، كما توعد على مشاقة الرسول ﷺ، فوجب كونه حجة.

وأورد على الاستدلال بهذه الآية إيرادات:

أحدها: أنه تعالى إنما توعد على اتباع غير سبيلهم، لا على ترك اتباع سبيلهم وفي ذلك إبطال الاستدلال على المقصود.

وأجيب بأن العرف قاض في هذه العبارة أنها تناول الأمرين، ألا ترى أن قائلاً لو قال: لا تتبعوا غير سبيل فلان فإنه حكيم صالح، أفاد وجوب الاقتداء به في أفعاله، فكذلك هذه.

الإيراد الثاني: أن سبيل المؤمنين مجمل غير مبين، لأنه مجاز لأن حقيقته إنما هو في الطرق المسولكة على وجه الأرض، فإذا كان مجازًا فهو محتمل للنهي عن مخالفة سبيلهم في الإيمان بالله ورسوله والتوحيد، وذلك يبطل به الاستدلال بها على المقصود.

وأجيب بأنه لا شك في أنه مجاز لكنه يقتضي العموم، أعني أن الوعيد متناول لمخالف سبيلهم أية سبيل سلكوا.

قال صاحب المنهاج: وهذا جواب جيد خلا أنه يستلزم كون دلالة الآية على تحريم مخالفة الإجماع ظنية لا قطعية، لأن دلالة العمون ظنية.

الإيراد الثالث: أن الظاهر يقتضي أن الوعيد إنما كان على مجموع مشاقة الله ومشاقة رسوله ومخالفة المؤمنين، وإذا كان متعلقًا بالمجموع لم يصح تعليقه

بالإفراد إلا لدليل، وقد قام الدليل على تعليق الوعيد بمشاقة الله ورسوله، لأنها كفر ولم تقم دلالة على قيام وعيد على مجرد مخالفة المؤمنين، وفي ذلك إبطال الاحتجاج بها على المقصود.

وأجيب بأنه قد علمنا الوعيد على مشاقة الله والرسول من غير هذه الآية الكريمة، فاقتضى عطف مخالفة المؤمنين عليها قبح المخالفة في نفسها، إذ لو لم يقبح إلا حيث انضمت إلى المشاقة لم يكن تحت ذكرها فائدة، لأن المباح لا يصير قبيحًا بانضمامه إلى قبيح.

الإيراد الرابع: أن الوعيد إنما تناول تحريم المخالفة حيث علم أن المجتمعين مؤمنون ولا طريق لأحد من الناس إلى معرفة إيمان كل واحد من الأمة على حياله، فإيجاب اتباع المؤمنين واقف على شرط ممتنع، فلا يجب بيانه لا يجب اتباعهم حتى نعلم إيمانهم، ولا سبيل لنا إلى معرفة إيمان كل واحد منهم، فلا يجب اتباعهم.

قال صاحب المنهاج: هذا سؤال جيد، ولا مخلص عنه إلا إذا أراد بالمؤمنين المصدقين بالرسول من العلماء والعوام والأبرار والفجار، وذلك فيه كلام سيأتي.

قلت: لكن المخلص منه أن يقال في جوابه: إن المراد بالمؤمنين من ظهر منه الإيمان وأنهم في حكم الظاهر على حكم كتاب الله وسنة رسوله – عليه

الصلاة والسلام - ولا يلزم معرفة بواطنهم ولا معرفة حال كل فرد منهم على حياله، بل معرفة جملتهم، وأن ظاهرهم لإصابة وموافقة الحق كافية في معرفة أنهم مؤمنون، وإلى من ذكرنا تتوجه خطابات القرآن نحو: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [البقرة/١٠٤] ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ ﴾ [الحجرات/ ١٠] ونحوهما من الآيات، قال صاحب المنهاج: والأقرب عندي أن هذه الآية الكريمة لا توجب القطع بأن الإجماع حجة لما أوردناه من الإشكالات لي الاستدلال بها.

قلت: وما أوردناه من الجوابات على تلك الإيرادات مزيل لتلك الإشكالات، فتبقى الآية على ظاهرها في الاحتجاج، وإن كان ظاهرها العموم فبانضمام ما سيأتي من الأدلة إليها تفيد القطع الذي حاوله جمهور الأمة لأن دلالة العموم ظنية فيما إذا لم يساعدها على القطع بإرادة المدلول دليل آخر، والله أعلم.

وأما استدلالهم من السنة فهو قوله ﷺ: «لا تجتَمِعُ أمتي عَلَى ضلالَةٍ» وجزم بعضهم بتواتره، وقوله ﷺ: «لاَ تزَالُ طائفةٌ من أمتي عَلَى الحقِّ ظاهِرينَ» وقوله ﷺ: «يحملُ هذَا العِلْمَ منْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ ينفُونَ عنْهُ تحريفَ الغَالينَ وانتِحَالَ المُبْطلينَ وتأويلَ الجاهلِينَ» وقوله ﷺ: «مَنْ سَرَّته بُحْبُوحَةُ الجَنَّة[1] فليلزَمِ الجمَاعَةَ» وقوله ﷺ: «مَنْ فَارقَ الجمَاعَة قِيْدَ شِبْرٍ فقد خَلَعَ رِبْقَةَ الإسلامِ[2] من

(١) بحبوحة الجنة: سعة عيشها وخياره. (م).

(٢) رِبْقَة الإسلام: عَقْده. (م).

عُنقهِ» وقوله ﷺ: «مَنْ فَارقَ الجمَاعَةَ مات مِيْتَةً جاهِليَّةً» وقوله ﷺ: «عليكُمْ بملازَمةِ الجمَاعَةِ» ونظائر ذلك كثير، فهذه ونحوها أخبار متعددة من طرق مختلفة صحيحة متواترة على معنى واحد، وإن اختلفت عباراتها فقد صح تواتر معناها، كتواتر شجاعة عليّ وجود حاتم.

قال أبو هاشم: ولأن هذه الأخبار واردة في أصل كبير، وهو الإجماع ووجوب الرجوع إليه كالرجوع إلى كتاب الله، وما كان واردًا في أصل كبير، لم يجز إذا لم يعلم الساكت عن رواية صحته أن يترك النكير عليه، بل ينكره كما لو روي راوٍ أن ثمَّ صلاة سادسة مفروضة على حد فرض الخمس، فإن من لم يعلم صحة ذلك لا يمكنه السكوت عن إنكاره، فكذلك هذه الأخبار الواردة في تنزيل الإجماع منزلة الكتاب العزيز والسنة المتواترة في وجوب الرجوع إليه لو لم يعلم الساكت عند روايتها صحتها لأنكرها، فعلمنا بهذه الطريقة صحة الأخبار المروية في وجوب اتباع الأمة فيما اجتمعت عليه.

قال صاحب المنهاج: وهذه الطريقة أقوى من التي قبلها، خلا أن لقائل أن يقول: وبما عرفتم أنها رويت في حضرةٍ جامعةٍ، ولم ينكرها أحد، وأين السبيل إلى ذلك وهي في نفسها آحادية؟ فلابد وأن تكون صفة كيفية رواياتها آحادية، وإلا تدافع الكلام، لأن ذلك بمنزلة تواتر صفة الخبر دون متنه، وذلك محال، وإذا لم تكن متواترًا أعني روايتها في حضرة جماعة، وأنها لم ينكرها أحد، فلا سبيل إلى القطع بصحتها حينئذ، فلا يفيد أبا هاشم هذا التدريج.

قال: وكذلك قولهم إن حصل تواتر معنوي هو أقوى مسلكًا خلا أنه لم يتم حتى يعلم يقينًا أنه قد بلغ عدد الأحاديث الواردة حدًّا يحصل به العلم الضروري بمعناها، وهو عدد التواتر المتفق على كونه تواترًا، وفي بلوغ الأخبار الواردة في هذا المعنى إلى هذا القدر بعد جدًّا والله أعلم. قال فإن قدرنا حصوله فهي حجة قوية، لكنه بعيد، فالأقرب كونها ظنية، والله أعلم، انتهى كلامه.

وهو يميل إلى أن الإجماع حجة ظنية لا قطعية، لكون أدلة الإجماع ظنية عنده، والله أعلم.

وأما دليلهم من الإجماع فهو ما قاله ابن الحاجب، وتبعه عليه البدر الشماخي، وهو أن الصحابة أجمعت على تخطئة من خالف إجماعهم. قال ابن الحاجب: والعادة تقضي أن الجماعة العظمى لا تجمع على تخطئة أحد إلا عن دليل قطعي لا ظني، فاستلزم ذلك القطع بحصول اطلاعهم على دليل قطعي لأجله، أجمعوا على القطع بخطأ مخالفهم، وإن لم نعلمه نحن. قال صاحب المنهاج: وهذا الدليل قوي إذا سلمنا أن الجماعة الكثيرة لا تجمع على تخطئة أحد، والقطع بذلك إلا عن علم يقين، لكنا ننازع في هذا الدليل في طرفين:

أحدهما: في صحة إجماعهم على تخطئة مخالفيهم، وهل تَواترَ؟ فلقائل أن يقول: لا نسلم القطع بذلك، إذ لا سبيل إليه إلا التواتر، ولا تواتر يدلنا على ذلك.

الطرف الثاني: قوله «إن العادة تقتضي أن الطائفة العظيمة لا تُجمع على أمر إلا عن دليل قاطع».

قلنا: بل نقول لا نسلم ذلك، بل يجوز أن يجمعوا على أمر لأجل أمارة اقتضته حصل لهم عنها ظن لا علم، فإن ذلك مشاهد في كل جهة، أعني أنهم قد يجمعون على أمر ويدعون العلم به، وليس عندهم أكثر من الظن ... إلى أن قال: ثم إنا لو سلمنا أن العادة تقضي بذلك فهل علمنا ذلك ضرورة؟ فلا ضرورة يمكن تقديرها في ذلك إلا البديهية، والبديهي يجب اشتراك العقلاء فيه، فكيف تدعون العلم الضروري بإجماع الصحابة على تخطئة من خالفهم؟ ولم ينقل ذلك عن كل واحد منهم نقلاً تواتريًّا إذًا لعلمه كل من يبحث عنه.

سلمنا أنه قد تواتر ذلك، فلو كان امتناع تخطئة الجماعة لمن خالفهم إلا عن دليل معلوم بالبديهية لزم أن لا يخالف في ذلك أحد من العلماء، والمعلوم أن في أكابر العلماء من أنكر كون الإجماع حجة قطعية بل ظنية، وفيهم من أنكر كونه حجة رأسًا لا قطعية ولا ظنية، فحينئذ لا يستقيم دعواكم الضرورة إلى أن الصحابة خطؤوا مخالفيهم، ولا الضرورة البديهية إلى أن الجماعة الوافرة لا يصح إطباقها على تخطئة من خالفها إلا بدليل قاطع، وأنتم منازعون في الطرفين جميعًا وإلا لشارككم العقلاء في ذلك، ولم يخالفكم فيه أحد، ففي ظهور الخلاف بطلان هذا الاحتجاج، هذا كلامه هاهنا.

ثم قال وهذا فرع يتفرع على القول بأن الإجماع حجة، وهو أن الأكثر يقولون: وهو حجة قطعية. وقال الفخر الرازي - وهو ابن الخطيب - والآمدي: بل ظنية مطلقًا. قال: والحجة لنا على أنه حجة قطعية ما مر من الأدلة القاطعة التي حكيناها، وأقواها التواتر المعنوي. واحتج هذان بما أوردناه على تلك الأدلة. قال: وكلامهما لا يبعد عن الصواب، والله أعلم، انتهى.

وقد أوردت كلامه في هذا المقام على هذا الحال لينظر فيه من كانت له ملكة يقتدر بها على بيان الحق، أما أنا فلم أجد مَخْلَصًا مما أورده، والله ولي التوفيق وبيده كل شيء.

وأما حكم الإجماع السكوتي فهو حجة ظنية توجب العمل ولا تفيد العلم، مثل خبر العدل، فمن خالف الإجماع السكوتي لا يحكم بفسقه على الصحيح، كما لا يحكم بفسق من خالف خبر الآحاد، لأن التفسيق لا يكون إلا مع مخالفة الدليل القاطع، وهذا معنى قول المصنف: (وأبق من خالف في الإيمان..) إلخ ومعنى أبقه في حكم الإيمان أي الإسلام وإلى هذا القول وهو أن الإجماع السكوتي كخبر الواحد، ذهب أبو على وأبو هاشم وأبو الحسن الكرخي، واختاره القاضي عبد الجبار.

قال صاحب المنهاج: وهذا القول هو الأقرب عندي إذ العادة تقضي مع عدم التَّقية أن ينكر المخالف، ويظهر حجته، فيغلب في الظن أن سكوتهم سكوت رضى، فيكون كالإجماع الأحادي.

قال أبو هاشم: كان فقهاء التابعين يحتجون بما هذا حاله، قال أبو عبد الله البصري: إن صح ما قاله فهو حجة.

قال صاحب المنهاج: وقال أكثر الفقهاء بل هو إجماع أي حجة قطعية، يعني أن أكثر الفقهاء قالوا: إن الإجماع السكوتي حجة قطعية، يقطع عندهم بفسق من خالفه، واحتجوا على ذلك بما ذكره صاحب المنهاج من القطع من جهة العادة بأنهم لا يسكتون إذا لم يرضوا بالقول مع عدم التقية.

وأجيب بعد التسليم لإصابة المجتهدين بأنه لا نقطع بأنه سكوت رضًا، وقيل: إن الإجماع السكوتي ليس بحجة رأسًا، وإنما هو بمنزلة قول العالم الواحد، فيلزم المجتهد أن ينظر لنفسه، ولو خالفه الإجماع السكوتي، والصحيح ما قدمت لك لما تقدم من الحجة على ذلك، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان إمكان الإجماع فقال:

[بيان إمكان الإجماع، وإمكان العلم به]

وممكنٌ وقوعُهُ وعلمُهُ ... ونقلُهُ لمن نأى ورسمُهُ
وإنْ نفى وجودَهُ النظَّامُ ... وغيرُهُ فإنَّهُ مُلامُ

اعلم أن وقوع الإجماع من أهل الإجماع ممكن، وكذا بلوغ العلم بإجماعهم إلينا ممكن، وكذا نقل إجماعهم لمن بعد عنهم ممكن، فلا استحالة في شيء من هذه المقامات الثلاثة.

وقد خالف بعض أهل الأهواء في المقام الأول، فزعم النَّظَّام وبعض الروافض وبعض الخوارج امتناع وجود الإجماع، ونقل عنهم أيضًا نفي حجيته كما مر، واحتجوا على امتناع وجوده بأن انتشار الأمة يمنع نقل الحكم إلى كل واحد منهم كما في كثير من الحادثات، فيمتنع إجماعهم على حكم واحد.

وأجيب بأن المجتهدين عدد قليل، ولهم اجتهاد في البحث عن الأحكام، فلا يلزم مع ذلك امتناع اطلاع كل واحد منهم على ذلك الحكم، أما من اعتبر العوام مع العلماء فلم يرد إلا من له مسرح في النظر في الحادثة دون من لا نظر له في ذلك، وهم أيضًا لهم بحث، وأخذ عن أهل البحث فيكونون في ذلك كالمجتهدين.

قال صاحب المنهاج: أما من اعتبر كل الأمة فالحجة لازمة له، والله أعلم.

وخالف بعضهم في المقام الثاني، فزعموا أن الإجماع وإن صح في ذاته، لكن العلم بأنه إجماع ممتنع، واحتجوا على ذلك بأنه لو صح الإجماع لكان إما عن دليل قاطع، وإما عن دليل ظني، فإن كان عن دليل قاطع وجب أن ينتهي نقله إلينا كما انتهى إليهم وإن كان عن ظني منع الاتفاق على مضمونه لاختلاف القرائح.

وأجيب بأن ذلك ممنوع في الطرفين؛ إذ قد يستغنى بالظني عن نقل القطعي، وقد يكون الظني جليًّا.

وخالف بعضهم في المقام الثالث، فمنعوا من صحة نقله إلينا بعد تجويزهم إمكان وجوده، وإمكان الاطلاع عليه في زمانه، واحتجوا على ذلك بأنه لو قدرنا حصول إجماع السلف على حكم فإن العادة تقضي بمنع نقله إلينا، وحصول اليقين لتجويزنا خفاء بعض أهل ذلك العصر لحادث إما مرض أو أسر أو خمول أو كذبه أو رجوعه قبل قول الآخر، ولو سلم فنقله مستحيل عادة، لأن الآحادي لا يفيد والتواتر يفيد.

وأجيب بأنه لا نسلم هذه الأمور، فإنا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على الظن، ولا نعتد بالنظّام، وبعض الخوارج وبعض الشيعة، هكذا ذكره ابن الحاجب.

ومعنى قوله: (ولا نعتد بالنظام..) إلخ أراد أنّا لا نعتد بإنكارهم لتواتر هذا الإجماع إلينا، فهم مخالفون للضرورة.

وحاصل الجواب أنه قد نقل إلينا إجماع الصحابة على تقديم الدليل القطعي على الدليل الظني، فعلمنا من ذلك إمكان نقل الإجماع فلا وجه للقول باستحالة نقله.

قال صاحب المنهاج: وللخصم أن يقول لا نسلم لك أن قطعنا بالصحابة كانوا يقدمون النص القاطع على الظني حاصل عن تواتر إجماعهم على ذلك، بل عن مقتضى العقل، فإنه إذا عارض النص الظني النص القاطع لم يحصل ظن رأسًا حينئذ، بخلاف ما قد علمناه يقينًا، نعلم ذلك عقلاً لا عن إجماع انتهى كلامه، وهو دفع للجواب الذي ذكره ابن الحاجب من وقوع نقل الإجماع، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أهل الإجماع المعتبر إجماعهم في الأمة. فقال:

[بيان أهل الإجماع المعتبر إجماعهم، ومن لا يعتبر في الإجماع]

وأهلُهُ المجتهِدُ المتبعُ ... فيخرجُ الفاسِقُ والمبتَدِعُ
ومَنْ غدَا لغيرِهِ مقلِّدَا ... فلا يَحْلُّ خُلفُهم ما عُقِدَا

يعتبر في انعقاد الإجماع وفاق كل مجتهد متبع، والمراد بـ (المجتهد) كل من كانت له مَلَكَة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها، والمراد بـ(المتبع) كل من كان سالكًا طريقة السلف الصالح، فيخرج بذلك الفاسق، فإنه لا يعتبر بخلافه لخروجه عن كمال الإيمان، وقد قال تعالى ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [النساء/ ١١٥] وكذلك أيضًا يخرج المبتدع، وهو من حاد عن

طريقة السلف الصالح بتأويل يفسق به أو يشرك به عند من أثبت الشرك لبعض المتأولين، فإن خلاف هؤلاء لا ينقض إجماع المعتبرين من أهل الحق.

وقال أبو هاشم: بل المعتبر المصدقون لنبينا – عليه الصلاة والسلام – من مؤمن وفاسق، واحتج على ذلك بقوله ﷺ: «لا تَجْتَمِعُ أُمَّتي عَلى ضَلاَلَةٍ» ونحوه من الأخبار فظاهره عام لجميع أمته، والأمة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق.

قلنا: عموم الحديث مخصص بالكتاب، وذلك قوله تعالى ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ الآية [البقرة/ ١٤٣] اذ لا يشترط في الشهداء العدالة. وقوله تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ الآية [الأنفال/ ١٣] ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ..﴾ الآية [النساء/ ١١٥] فإنها إنما حرمت خلاف من حرمت مشاقته ولا إشكال أنها لا تحرم مشاقة الفاسق، ولأبي هاشم أن يقول: إن مشاقة الفاسق إنما تحل فيما هو فيه فاسق لا فيما هو فيه محق، فإنه لا تصح مشاقته في الحق لغيره، فيبقى لنا الاستدلال على تخصيص الأحاديث بالآية الأولى.

وإذا صح خروج الفاسق عن المعتبرين في صحة الإجماع عرفت أن فسق إحدى الطائفتين يُصَيِّر قول الأخرى إجماعًا.

وقال أبو هاشم: لا يصيره إجماعًا بناء على مذهبه السابق في اعتبار الفساق في انعقاد الإجماع.

قال الحاكم: وهذا الاختلاف إنما هو حيث المسألة التي افترقوا فيها ثم فسقت إحدى الطائفتين قطعية، فهذا الخلاف فيها هل تصير إجماعية بعد فسق إحداهما أم لا؟ قال: فأما الاجتهادية إذا افترقوا فيها فريقين، ثم فسق إحدى الطائفتين، فلا خلاف أنها لا تصير إجماعية بذلك، بل الخلاف باق لوجهين:

أحدهما: أن الفرقة التي فسقت يجب عليها البقاء على اجتهادها، فلا تنتقل عنه.

الثاني: أن الفرقة التي لم تفسق يجوز لها التمسك بما أداها إليه اجتهادها من بعد.

مثال القطعية: إذا بايعت فرقة من الأمة إمامًا وبايعت غيرها آخر، فكل واحدة تدعي نقصان إمام الأخرى فإنها إذا فسقت إحدى الفرقتين صار الإمام الآخر مجمَعًا عليه. وأما الاجتهادية فمثالها واضح.

قلت: وينبغي أن تكون المسألة القطعية التي ذكر الحاكم أنها محل الخلاف أن تكون قطعيتها مستفادة من حيث الإجماع فقط لا من حيث الكتاب أو السنة، وأيضًا فتمثيله للصورة القطعية بما ذكر غير مستقيم، لأن النزاع إنما هو في انعقاد الإجماع في صورة خالفت فيها فساق المجتهدين.

أما خروج إحدى الطائفتين عن طاعة الإمام فليس من هذا القبيل لأن الإمام مجتمع على وجوب طاعته، والطائفة الفاسقة تسلم ذلك الإجماع وخلافها إنما هو في طاعة ذلك الإمام بعينه لنقص فيه على زعمها، فالمثال غير مستقيم كما ترى.

وباشتراط المجتهد دون غيره في صحة انعقاد الإجماع يخرج الفقهاء فقط، وهم المعروفون بتحصيل المسائل الفرعية نقلاً لا استنباطًا، وإن كان عن تقليد[1] فلا يعتبر خلافهم في صحة الإجماع، وقيل بل يعتبر خلافهم، ويعتد بإجماعهم دون إجماع غيرهم، لأنهم أهل التحصيل للأحكام والإقبال على حفظها، ومن عداهم فهو مشتغل بغيرها وبغير النظر فيها. فلا يعتبر كلامه فيها، ورد بأن المجتهد لا إشكال في كونه أصح من الفروعي نظر وأوقع، فيجب اعتباره لأنه ذوا الاقتدار على استنباط الأحكام من أدلتها.

ويخرج أيضًا الأصولي والمراد به من كان له معرفة بالأصول فقط دون سائر الشريعة، فلا يقدح خلافه في صحة الإجماع إذا أجمع المجتهدون في عصره على حكم، بل يجب عليه اتباعهم، وقيل بل يعتبر خلافه فلا ينعقد الإجماع إلا مع وفاقه.

---

(١) في الأصل: تقليل، والصواب ما ذُكر. (م).

وقال بعضهم: بل يكون المعتبر إجماع الأصوليين دون غيرهم، لأن الأصولي أزكى نظرًا وأكثر اهتداء إلى معرفة الحكم بعد أن قرر النبوات والشرائع.

ورد بأن من عدا الأصولي إن أمكنه الاجتهاد والاطلاع على الأحكام فقد دخل تحت عموم الأدلة، فيجب اعتباره.

ويخرج أيضًا عوام الأمة الذين لا نظر لهم في شيء من الشرعيات، وإنما يأخذون الأحكام عن علمائهم بطريق الاتباع والتقليد، فلا يقدح خلافهم في صحة الإجماع، ولا يعتبر وفاقهم في صحته أيضًا.

وقيل: يعتبر وفاق العوام في صحة الإجماع، لأن دليل الإجماع لما اقتضى بظاهره دخول العوام احتمل أنه لا يتم قول العلماء إجماعًا إلا بانقياد العوام لهم وإجابتهم إلى ذلك القول، ولو لم يكن عن اعتقاد لظاهر الأدلة، ولا مانع من وقوف كون الإجماع حجة شرعية على إجابة العوم، إذ لا طريق للعقل إلى كونه حجة، وإنما يقتضيه الشرع فقط، ويجوز أن يكون في انقيادهم للعلماء تمام كون قولهم حجة لوجه يعلمه الله تعالى، ولا نعلمه في المصالح الشرعية، ونقطع بذلك لأجل ورود العموم، ولم يرد له مخصص، فلو لم يكن على عمومه خصصه الشرع.

ورد بأنه لما علمنا أنه لا تأثير للإجماع إلا حيث يكون للمجمعين مستند من دليل أو أمارة، علمنا أنه لا تأثير لقول من لا مستند له، إذ لا علة لإبطال ما

لا مستند له، إذ لا طريق إلى علة غير ذلك، فلم يعتد بانضمامه إليهم ولا بعدم انضمامه، وذلك يبطل به دعوى تجويز وجه لا نعلمه، والله أعلم.

تنبيه: اعلم أن ثمرة الخلاف في هذا المقام إنما هي في كون الإجماع حجة على كل قول من هذه عند القائل به، فمن يعتبر أهل الاجتهاد فقط كان إجماع المجتهدين من الأمة حجة عنده، وافقهم غيرهم على ذلك أم خالفهم، ومن يعتبر المجتهدين الكاملين في الإيمان دون الفسقة والمبتدعين كان إجماع المؤمنين الكاملين حجة معه، وإن خالفهم أهل الأهواء ومن يعتبر الفقهاء من أهل الفروع دون غيرهم كان إجماعهم حجة عنده، وإن خالفهم غيرهم في ذلك، وهكذا من يعتبر الأصوليين ومن اعتبر جميع الأمة لم يكن إجماع بعضها، وإن كانوا مجتهدين حجة معه، وأهل هذه الأقوال لا يخطئ بعضهم بعضًا، لأنه مقام اجتهاد وحجية الإجماع على كل قول من الأقوال المذكورة، إنما هي حجة ظنية عند من أثبتها حجة هنالك، فيلزم العمل بها دون العلم، ولا يكون الإجماع حجة قطعية يحكم بتفسيق من خالفها، إلا إذا اجتمعت الأمة عالمها وجاهلها ومؤمنها وفاسقها ومحقها ومبتدعها، فإذا اجتمعوا جميعًا على حكم لم يسبقهم فيه خلاف، وانقرضوا على ذلك من غير أن يرجع أحدهم عن ذلك الحكم فهاهنا يكون الإجماع حجة قطعية بإجماع من اعتبر الإجماع وذلك بعد كمال الشروط الآتي ذكرها. ومنها أن لا يكون إجماعهم مخالفًا للنص وأن ينقل إجماعهم إلينا التواتر إلى غير ذلك من الشروط المعتبرة، ودون هذا فالإجماع حجة ظنية،

ويكفي اعتبار المجتهدين في كون الإجماع حجة ظنية على حسب ما اخترناه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أن إجماع بعض الأمة وإن كثروا لا يكون إجماعًا مع خلاف البعض الآخر، فقال:

[لا يكون إجماع بعض الأمة مع خلاف الباقين إجماعًا، فليس إجماع أهل المدينة ولا أهل البيت ولا الخلفاء إجماعًا مع خلاف غيرهم، وفيه بيان اعتبار التابعي في إجماع الصحابة، وأن الإجماع غير مختص بالصحابة فقط]

وليسَ يُجزي فيه بعضُ الأمةِ ... وإنْ يكونُوا ألفَ ألفِ مائةِ
فليس إجماعُ ذوي المدينةِ ... عندَ خلافِ غيرِهم بحجَّةِ
كذاك أيضًا أهلُ بيتِ المصطفى ... كذا الخليفتَانِ أي والخلفَا
والتابِعيُّ كالصحابيّ اعتبُرْ ... وِفاقُهُ وخُلفُهُ مَعْ من ذُكِرْ
وقال قومٌ: هو في الصَّحَابةِ ... لا غيرِهم من سائرِ الجماعةِ

يعتبر في صحة الإجماع وفاق جميع المجتهدين من الأمة في ذلك العصر، أو وفاق جميع الأمة على ما مر من الخلاف، وليس يجزي فيه بعض مجتهدي الأمة مع خلاف البعض الآخر، وإن بلغ المتفقون على ذلك عددًا كثيرًا، ولو

خالف من أهل الاجتهاد واحد أو اثنان واتفق الباقون لم يكن ذلك إجماعًا يجب على من بعدهم اتباعه، وذهب الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازي إلى أن خلاف الواحد والاثنين لا يخرم الإجماع، بل يكون الإجماع حجة قاطعة، لقوله ﷺ: «عَليكُم بالسَّوادِ الأعظَمِ» إلى غير ذلك من الأحاديث الموجبة لاتباع الأكثر.

وقيل إن أنكر المتفقون خلاف ذلك المخالف كان اتفاقهم إجماعًا وإلا فلا.

ورد القولان بأن المعتبر الإجماع من الجميع، وهو في هاتين الصورتين غير موجود، فلا إجماع ولا حجة.

وأيضًا فلم تنكر الصحابة خلاف الواحد كابن عباس وابن مسعود وعمر في المواريث وغيرها.

أما قوله ﷺ: «عَليكُم بالسَّوادِ الأعظَم»، فإنه إنما أراد إذا تعارضت الأمارات الدالة على الحكم، وعمل بإحدى الأَمارتين أكثر الأمة، وبالأخرى الأقل، كان عمل الأكثر مرجحًا للأمارة، فيجب اتباع الأرجح، وهذا إنما يكون في من لا قدرة معه على ترجيح الأقوال، وفي حق من تعارضت معه الأدلة، أما القادر على الترجيح، والمتمكن من الاستنباط، ففرضه هو ما أداه إليه اجتهاده، وإن خالف بذلك الجمّ الغفير، والله أعلم.

وقال سليمان بن جرير: لا يَخْرِم الإجماع خلاف عالم لا أتباع له، يعني إذا اتفق المجتهدون ووافقهم على ذلك العوام، وخالف من المجتهدين عالم يتبعه على خلافه ذلك أحد من العوام، فلا يقدح خلافه في صحة الإجماع، بل يكون اتفاقهم دونه إجماعًا، واحتج على ذلك بأنه إذا لم يكن له أتباع صار قول من عداه إجماعًا بموته، وإذا لم يكن لقوله حكم بعد موته مع كون ذلك القول باقيًا لم يبطل بموت صاحبه، فكذلك لا يكون له حكم مع بقاء صاحبه بخلاف من له أتباع، فإن قوله لا يبطل بموته فلا ينعقد دونه الإجماع، فكذلك في حياته.

ورد بأن الدليل لم يفصل بين من له أتباع، وبين من لا أتباع له، وأيضًا فقول من عداه ليس قولاً لكل الأمة فلا يكون حجة، إذ الحجة إنما هي قول جميع الأمة لا بعضها على ما اقتضته الدلالة، وكذلك لا يكون إجماع أهل المدينة مع خلاف غيرهم حجة، لأنهم بعض الأمة، والمفروض إجماع جميع الأمة، إما جميع مجتهديهم وعلمائهم، وإما جميع العلماء والعوام على ما مر.

وقال مالك: إن إجماع أهل المدينة حجة، أي وإن خالفهم غيرهم في ذلك.

قال الحاكم والمشهور عن مالك أنه رد الخبر بفعل أهل المدينة، حتى قال ابن ذؤيب: يستتاب مالك، وكان إذا روي خبر لا يعمل به، فيسأل عن ذلك، فيقول: لأن أهل بلدي لا يعلمون به، وحجتهم على ذلك قوله ﷺ: «المدينةُ طيبةٌ تنفِي خَبَثَها».

ورد بأنه دليل على فضلها، وذلك لا يستلزم كون إجماع أهلها حجة، وإلا لزم ذلك في مكة ولا قائل بذلك، ورجح ابن الحاجب كون إجماعهم حجة، واحتج على ذلك بأن العادة تقتضي بأن الطائفة العظيمة من العلماء لا تجمع على حكم إلا عن دليل راجح، فاقتضى أن إجماعهم حجة وإن لم يكن قاطعًا.

قال صاحب المنهاج: وهذا ضعيف للزوم مثله في غيرها من الأمصار كبغداد ومصر وغيرها، ثم إن أكابر علماء الصحابة كانوا خارجين عنها، وهذا يستلزم أن لا يعتد بخلافهم لأهل المدينة، وهذا من البعد في منزلة لا تخفى عن ذوي الألباب، بيانه أن عليًّا وابن مسعود وأبا موسى وغيرهم كانوا في الكوفة وأنس في البصرة وأبو الدرداء بالشام وسلمان في المدائن وأبا ذر كان في الربذة، ومن المحال أن لا يعتد بخلاف هؤلاء لأهل المدينة، فبطل ما زعموا هذا كلامه، وهو من الحسن بمنزلة لا تخفى، والله أعلم.

وكذلك أيضًا لا يكون إجماع أهل بيت النبي – عليه الصلاة والسلام – مع خلاف غيرهم إجماعًا أي إذا اتفق أهل بيته عليه الصلاة والسلام على قول وخالفهم غيرهم في ذلك الحكم، فلا يكون اتفاقهم حجة على غيرهم بمنزلة الإجماع لأنهم بعض الأمة والمعتبر إجماع جميع مجتهدي الأمة على حسب ما مر.

وقال الزيدية كافة وأبو عبدالله البصري من المعتزلة: إن إجماعهم حجة، واحتجوا على ذلك بأن جماعتهم معصومة عن الخطأ لمخالفة حكم الله في قول أو فعل، فكان إجماعهم حجة كما كان إجماع الأمة.

ورد بأنه لا نسلم ثبوت العصمة لهم، بل هم وغيرهم في ذلك سواء، فكما يجوز على غيرهم الخطأ كذلك أيضًا يجوز عليهم، أما ما استدلوا به من الأدلة على ثبوت العصمة فلا نسلم أنها تفيد ذلك، بل ولا نسلم أن جميعها صحيح، سلمنا صحتها فلا نسلم أنها تفيد ذلك قطعًا، لأنها أخبار آحادية وأدلة ظنية، فلا تمسك لهم بها، والله أعلم.

وكذلك أيضًا لا يكون اتفاق الخليفتين أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – مع خلاف غيرهما إجماعًا لأنهما بعض الأمة.

قال البدر: واعلم أن بعض الفقهاء جوز انعقاد الإجماع بالخليفتين وحدهما.

قلت: وهو مردود بما تقدم.

وكذلك أيضًا لا يكون اتفاق الخلفاء الأربعة إجماعًا لأنهم بعض الأمة، وزعم بعض الظاهرية أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة، ولا يعتبر بإجماع غيرهم.

واحتجوا على ذلك بقوله ﷺ: «عليكُمْ بسُنَّتي وُسُنّةِ الخلَفاءِ الراشدِينَ من بعدِي» فالخلفاء الراشدون هم الأربعة فقط، وهم المقصودون بأدلة الإجماع،

لأنه ﷺ قد عرفنا أن الرشاد ما أجمعوا عليه، فهم حينئذ المقصود في الآية، والخبر.

ورد بأنه لا تصريح بذلك، وإنما الظاهر من الحديث أن سنة الخلفاء الراشدين كسنته في وجوب الاتباع ولم يخص ﷺ الخلفاء الأربعة بل أراد كل خليفة حق ولا شك في أنه قد جاء من بعدهم خليفة حق كطالب الحق، والجلندي بن مسعود، والوارث بن كعب وغيرهم من أئمة المسلمين – رضوان الله عليهم – فلا وجه لتخصيص الأربعة.

وإذا عرفت أن وفاق جميع المجتهدين معتبر في صحة الإجماع، وأن اتفاق بعضهم من خلاف البعض الآخر لا يكون إجماعًا – وإن كثر المتفقون – فاعلم أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في زمن الصحابة كجابر بن زيد رضي الله عنه وجب اعتباره مع من أدرك من الصحابة، فيكون وفاقه وفاقًا لهم، ولا ينعقد مع خلافه إجماعهم، وقيل لا يعتبر معهم، فإذا خالفهم لم يعتد بخلافه، بل قد تم الإجماع دونه، وعلى هذا ابن بركه، والخلاف في ذلك مع من لم يعتبر بإجماع من عدا الصحابة، فإنهم زعموا أنه لا يعتد به، ورد بأن المعتبر بإجماع أهل العصر، ولا شك أنه قد صار من أهل العصر فاعتد به، وأيضًا فإن الصحابة لم ينكروا فتاوى التابعين، إذ قد كانوا يفتون في وقتهم كجابر وشريح والحسن وسعيد بن المسيب وغيرهم.

وعن سلمة تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاة، فقال ابن عباس: أبعد الأجلين، وقلت: أنا بالوضع، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي.

وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: اسألوا جابر بن زيد، فلو سأله أهل المشرق والمغرب لوسعهم علمه.

وعن حيان قال: سمعت ابن عباس في المسجد الحرام يقول: جابر بن زيد أعلم الناس بالطلاق.

وعن ابن عباس أيضًا قال: جابر بن زيد أعلم الناس، وعنه أيضًا قال عجبًا من أهل العراق يحتاجون إلينا، وعندهم جابر بن زيد؛ لو قصدوا نحوه لو سعهم علمه.

وأيضًا فالتابعي بعض الأمة فإذا كان مما يعتبر بنظره فكيف لا يعتد بخلافه، فلا يصح أن يقال: أجمعت الأمة وهو مخالف لقولهم، إذ لا إجماع ثمة، والله أعلم.

وكذلك أيضًا لا يكون الإجماع موقوفًا على أهل زمان دون غيره، لأن الجميع أمة محمد ﷺ، فيكون اتفاق أهل كل عصر إجماعًا، فإجماع من بعد الصحابة، كإجماع الصحابة، وقالت الظاهرية وإحدى الروايتين عن أحمد: لا

يعتد بإجماع من بعد الصحابة، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران/ ١١٠] وهم الذين خوطبوا في الآية دون من بعدهم، فلزم كونهم المقصودين بأدلة الإجماع.

ورد بأن الآية في مدحهم، فأما كون إجماعهم حجة فلا. سلمنا، فلا نسلم اختصاص المخاطبين بذلك، بل هو على حد قولك لواحد من قبيلة قد مات الأكثر منهم: أنتم أشرف القبائل، فكما لا يختص المدح بالمخاطب ها هنا كذلك ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران/ ١١٠] سلمنا فدخل من بعدهم بدليل آخر نحو ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ﴾ [البقرة/ ١٤٣] و«لاَ تجتَمِعُ أمَّتي عَلَى ضَلالَةٍ» «لا تَزَالُ طائفةٌ مِن أُمَّتي عَلَى الحقِّ ظَاهِرينَ» والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان محل الإجماع، فقال:

[بيان محل الإجماع، وهو القضية العارية من الخلاف المتقدِّم]

محلُّهُ قضيةٌ مَا وُجدَا ... فيهَا خلافٌ في زمانٍ أبدَا

اعلم أن محل الإجماع قضية لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة، ولم يوجد فيها خلاف لبعض من تقدم في شيء من الأزمنة السابقة، أم النص فلكونه أقدم في الشرعيات، وأما تقدم الخلاف في القضية فلأنَّا لا نجوز صحة الإجماع في مسألة ورد الخلاف فيها لأن الخلاف الأول يتضمن الإجماع على كون كل

واحد من القولين حقًّا، فلا يصح وقوع إجماع على أحدهما، إذ يصير إجماعًا على أن ذلك الحق خطأ، وهذا لا يصح.

وذهب الكرخي وغيره إلى أن الإجماع بعد الخلاف يصير حجة قاطعة، كما لو لم يسبقه خلاف.

وقال الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة إن أجمع المختلفون، فحجة إذ لا قول لغيرهم على خلافه، وإن أجمع غيرهم فلا لما مر.

والقول الأول هو الصحيح، لما قدمنا، وبه قال الصيرفي والغزالي والجويني والأشعري وأحمد بن حنبل، وعورض ما قدمناه من الحجة بأنه لا نسلم تضمن الخلاف السابق للإجماع على أن كل القولين حق، بل ذلك مسكوت عنه، فإن قدرنا تضمنه لذلك لم يقع إلا مشروطًا بأن لا يقع إجماع على خلافه.

ورد بأنه لو رفع الشرط الذي ذكرتم كون الإجماع الأول حجة، لجوزنا في الإجماع المتأخر أنه إنما يصير حجة بشرط أن لا يتقدمه خلاف، فلا يكون حجة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان شروط الإجماع، فقال

[بيان شروط الإجماع أن يكون لهم مستند من كتاب أو سنة أو قياس]

وشَرْطُهُ مُستَنَدٌ فَإن عُلمْ ... فَهْوَ وإلا أحسِنِ الظنَّ بِهمْ
وأنهُ ليس هُناكَ نصُّ ... مخالفٌ لمَا بهِ ينصُّ
واشترطَ البعضُ انقراضَ العصرِ ... وقيلَ: لا، فَهْوَ خلافٌ يجري
فراجعٌ مِن أهلهِ لا يُعْتَبرْ ... بعدَ انعقادِهِ وقيلَ يُعتبرْ

للإجماع شروط:

الشرط الأول: أن يكون للمجمعين مستند يستندون إليه من كتاب أو سنة أو اجتهاد، سواء كان ذلك المستند قطعيًّا أم ظنيًّا فإن علمنا مستندهم كان ذلك زيادة لنا في الاطمئنانية وتوسعًا في العلم، وإن جهلناه مع حصول الإجماع منهم وجب علينا أن نحسن بهم الظن، وأنهم لم يجمعوا على ذلك إلا وعندهم مستند من قبل الشارع، كإجماعهم على تعيين أمصار معينة لإقامة الجمعة فيها في خلافة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فإنه عيَّن لها أمصارًا ثمانية أو سبعة على اختلاف الروايات، ولم ينقل من واحد منهم إنكار لذلك، وكاجتماعهم على حد شارب الخمر، فإنه كان يحد أربعين جلدة، ثم اجتمعوا في خلافة عمر على أنه يحد ثمانين جلدة، فنحن نقطع بأنه لم يكن فعلهم في هذه الأشياء ونحوها عن هوى، بل نقول إنه كان عن محض اجتهاد لدين الله تعالى ونصح للأمة وأنهم

مستندون في ذلك إلى دليل عندهم من قبل الشارع، ولا يجوز إجماعهم على المجازفة والهوى خلافًا لمن قال بذلك من أهل الأهواء.

واحتج على ذلك بأنهم لو افتقروا إلى الدليل ما كان للإجماع فائدة.

وأجيب بأن فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة، سلمنا لزم أن يجب كونه عن غير حجة، ولا قائل بذلك، ثم إن كون المستند دليلاً قاطعًا مما اتفق عليه القائلون بصحة الإجماع وثبوت حجيته، وأما المستند الظني من خبر آحادي أو أمارة، فقد اختلف في صحة جعله مستندًا للإجماع، وكذلك أيضًا اختلفوا في كون القياس والاجتهاد مستندًا للإجماع والصحيح أنه يجوز أن يجمعوا عن قياس أو اجتهاد.

وقال أكثر الظاهرية لا يجوز ذلك مطلقًا سواء كان الاجتهاد أو القياس جليًّا أم خفيًّا، وقال بعض الشافعية: لا يجوز في القياس الخفي فقط دون الجلي، ورد بأنه قد ثبت أن الاجتهاد حجة شرعية كالخبر، ولم يفصل الدليل على أنه حجة بين المجتهد الواحد وبين الأمة في صحة الاحتجاج به، فلا وجه لإنكار ذلك في الأمة، وقد أجمعت الصحابة عن اجتهاد في قتال أهل الردة، وفي إمامة أبي بكر، وفي الزيادة في حد شارب الخمر ونحو ذلك.

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة واقع في ثلاثة أطراف: الأول أنه لا يصح انعقاد الإجماع عن اجتهاد، بل يستحيل. الثاني: أنه غير مستحيل لكنه

لم يقع قط. الثالث: أنه جائز واقع، لكن ما وقع كذلك ليس بحجة، وقد قال بكل طرف من هذه الثلاثة قائل، ولكل منهم حجة لا نطيل بذكرها مخافة التطويل، لكن لا بأس أن نذكر حجة المخالف الثالث؛ لأنها أقوى في الشبهة ثم نجيب عنها.

احتج ذلك المخالف بأن الإجماع أينما وقع فهو حجة قطعية والاجتهاد ليس بقطعي، فإذا تفرع عنه الإجماع لم يكن حجة، لأنه إنما يكون حجة حيث هو قطعي، والصادر عن الاجتهاد ليس بقطعي، فلا يكون حجة.

وأجيب بأن هذه قاعدة غير مستمرة فإن الفرع قد يكون أقوى من الأصل بدلالة خاصة، ألا ترى أنه لو حكم الحاكم عن اجتهاد حرمت مخالفته، ولو ترتب حكمه على نفس الاجتهاد، وكذلك الإجماع إذا صدر عن ظاهر آية أو خبر حرمت مخالفته، وإن جازت مخالفة ذلك الظاهر لمعارض.

الشرط الثاني: يشترط في صحة القياس أن لا يكون هناك نص من كتاب أو سنة أو إجماع يخالف ما أجمعوا عليه، فإن الإجماع على خلاف نص الكتاب أو السنة ضلال، ولا تجتمع الأمة على ضلال.

وأما الإجماع على خلاف إجماع قد تقدم فلأن الإجماع المتقدم حق بنص الأدلة الشرعية، فيلزم أن يكون الإجماع الثاني ضلال، وخالف أبو عبد الله البصري من المعتزلة، فزعم أنه يصح الإجماع على خلاف إجماع تقدمه.

قال: لأن الإجماع الأول مشروط بأن لا يطرأ إجماع يخالفه. قال: إلا أن يجمعوا على منع الإجماع بعد إجماعهم، فهذا لا يصح خلافه.

ورد بأن الدليل لم يفصل ببين ما أجمعوا على أنه لا يصح لمن بعدهم أن يجمعوا على خلافه، وبين مالم يجمعوا فيه على ذلك. وأيضًا فتقدير الشرط في صحة انعقاد الإجماع الأول مخالف لظاهر الأدلة لأن ظاهر الأدلة إنما يكون نفس اتفاقهم إجماعًا، فلا وجه للتقدير المذكور، وأيضًا فتقدير ذلك الشرط لا دليل عليه، فظهر أن الإجماع الأول حجة، وأنه لا يصح أن يجمعوا على خلافه، وأيضًا فالمعتبر إجماع أهل كل عصر من الأمة دون من سيأتي من بعدهم، فإن خلاف من جاء بعد انقراض العصر الذي وقع فيه الإجماع لا يعتبر اتفاقًا، وقيل بل يعتبر خلافه لأن المشروط إنما هو اتفاق الأمة بحيث لا يقع خلاف أحد في ذلك الحكم إلى انقضاء التكليف بظهور أشراط الساعة التي يرتفع بها التكليف، فإن ظهر قبل ذلك خلاف كشف عن كون الإجماع لم ينعقد، وتجوز مخالفة ما أجمع عليه أهل العصر الأول والآخر مهما لم يرتفع التكليف، ورد بأنه قد ثبت أن الإجماع حجة على الأحكام التكليفية يلزمنا العمل بما اقتضاه، وفي اشتراط ذلك إبطاله، لأنه لا يمكن الآخذ به في حالة من الحالات، حينئذ قال صاحب المنهاج: وهذا القول حكاه أصحابنا في كتبهم، وظاهره الضعف الكلي لما ذكرنا.

قال وحجته قوية جدًّا، والأدلة إنما تقتضي تحريم مخالفة كل الأمة لا بعضها، ولا شك أن أمة محمد ﷺ هي من صدقه من مبعثه إلى انقضاء التكليف، وما دون ذلك فهو بعض الأمة فلا تحرم مخالفته، وهذا واضح.

قال: ولا جواب إلا أن يستدل على تحريم مخالفة أهل كل عصر بقوله ﷺ: «عليكُمْ بالسَّوادِ الأَعظمِ» «مَنْ فارقَ الجمَاعَةَ قِيْدَ شِبرٍ» ونحوه، لكنه غير قاطع. قال: وأما ابن الحاجب فادعى الاتفاق على أنه لا يعتبر من سيوجد من الأمة وهو قريب على رأي من جعل الإجماع حجة شرعية.

الشرط الثالث: انقراض العصر – أعني عصر المجتمعين – قال به أبو علي وأحمد بن حنبل وابن فَوْرك وبعض أصحابنا، وقال الجمهور: لا يشترط، ومعنى ذلك أن لا يظهر خلاف ممن قد كان يمكنه النظر في الحادثة المجمع على حكمها، وفي الحياة أحد من أهل ذلك الإجماع.

وقيل يشترط في الإجماع السكوتي فقط. وقال الجويني: يشترط في الذي يصدر عن قياس فقط، فمن رجع عن موافقة الجماعة هل يعتبر رجوعه ويكون قادحًا في انعقاد الإجماع أم لا؟ فمن لم يعتبر انقراض العصر في انعقاد الإجماع لم يعتبر رجوع من رجع بعد انعقاده، ومعه أن الإجماع قد انعقد، ومن اشترط انقراض العصر اعتبر رجوعه بعد ذلك، لأن الإجماع معه لم ينعقد إلا بانقراض العصر.

والصحيح أن انقراض العصر ليس بشرط في انعقاد الإجماع، لأن الدليل لم يعتبره، وإنما اعتبر اتفاق أهل العصر على قول واحد في الحكم.

احتج المشترطون لانقراض العصر بأن أبا بكر، سوى بين الصحابة في العطاء، وخالفه عمر في التفضيل بعد إجماعهم على رأي أبي بكر، فاقتضى كون انقراض العصر شرطًا، وكذلك اتفق رأي علي وعمر وغيرهما من الصحابة على تحريم بيع أم الولد، ثم إن عليًّا خالفهم بعد ذلك، ورأى جواز ببيعها، فاقتضى أن انقراض العصر شرط وإلا لم تجز مخالفته إياهم في ذلك.

وأجيب بأنه لم ينقل عنهم تمام إجماع في الصورة الأولى ولا في الثانية، إذ لو صح سبق الإجماع لم تجز مخالفته، يوضحه أن عمر لو رضي فعل أبي بكر في التسوية، وأن رأيه في ذلك موافق لرأي أبي بكر لم يخالفه من بعد، فدل ذلك على أن فيهم من سكت عن غير رضى وموافقة، وإنما كان سكوته لكون رأي الخليفة هو المقدم، وكذلك لم يصح عنهم جميعًا الجزم بتحريم بيع أم الولد قبل أن يخالفهم عليّ، إذ لو أجمعوا، ولم يبق أحد إلا رضي بذلك القول، لم تجز المخالفة.

الشرط الرابع: قاله بعض الأصوليين، وهو أنه يشترط في المجمعين أن يكونوا كعدد أهل التواتر، حيث لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة، لأن من دون ذلك العدد لا يؤمن تواطؤهم على الكذب.

والجمهور لا يشترطون ذلك؛ لأن الدليل السمعي لم يفصل بين عدد وعدد، بل اعتبر الأمة وإن قلَّت، فلو لم يبق من الأمة إلا واحد فقيل يكون قوله حجة، إذ هو الأمة حينئذ.

وقيل لا يكون قوله حجة إذ لا يسمى قوله إجماعًا، والحجة إنما هي الإجماع.

ورد بأن الحجة قول الأمة ولا عبرة بالتسمية، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان طريق نقل الإجماع وحكمه، فقال:

[بيان طريق نقل الإجماع بالتواتر والآحاد، وحكم ذلك]

وإنْ أتَـــى في نقـــلِهِ التواتُرُ ... فذَاكَ مقطـــوعٌ بـــهِ والآخَرُ
ليـــسَ بمقطـــوعٍ بـــهِ لأنَّمَا ... غـايتُهُ ظـــنُّ الوقـــوعِ فاعْلَمَا

اعلم أن السبيل إلى معرفة الإجماع أحد أمرين: إما المشاهدة، وإما النقل، فأما المشاهدة فهي أن يكون المشاهد معاصرًا لأهل الإجماع، فيرى منهم اتفاق.

القول بالقطع في قضية على حكم، أو يرى القطع من بعضهم والسكوت من الآخرين، مع انتشار ذلك فيهم وارتفاع التقية عنهم، وتحقق أن سكوتهم إنما

كان عن رضى بذلك القول، فإن هاتين الحالتين إجماع، ولكل منهما حكم تقدم ذكره.

وأما النقل فهو نوعان:

أحدهما: أن ينقل الإجماع إلينا التواتر، فهذا الإجماع مقطوع به، كالمشاهد إن كان في نفس أصل الأمر قطعيًّا، وفسقوا من خالفه لجعلهم الإجماع دليلاً قاطعًا كالكتاب والسنة، ودليلهم على فسق المخالف للإجماع قوله تعالى ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَ﴾ [النساء/ ١١٥] بعد قوله ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء/ ١١٥] وهذا إنما ينبني على جعل الآية دليلاً قاطعًا في حجية الإجماع كما مر، وقوله ﷺ «مَنْ خالفَ الجمَاعَةَ قِيدَ شبرٍ فقدْ خَلعَ رِبْقَةَ الإسلاَمِ مِنْ عُنقهِ».

النوع الثاني: أن ينقل الإجماع إلينا خبر الآحاد، وحكم هذا النوع أنه يكون حجة في وجوب العمل دون العلم، لأنه ليس بمقطوع به، وإن كان في نفس الأمر إجماعًا كاملاً، لأن نقل الآحاد له يصيره مظنون الوقوع كخبر الآحاد، وخالف في ذلك الغزالي وأبو رشيد، فزعما أن الإجماع المنقول بخبر الآحاد لا يصح أن يكون حجة.

قال صاحب المنهاج: ولا وجه للفرق مع كونهما جميعًا حجة احتج المخالف بوجهين: أحدهما: أن الإجماع حجة قطعية، فلا يجوز أن يقبل فيه خبر

الواحد. الوجه الثاني: قالوا إن في إثبات الإجماع بخبر الواحد إثباتًا للأصل بالظن والأصول لا تثبت بالظن.

وأجيب عن الوجه الأول بأن الإجماع إنما يكون حجة لكونه أخبار معصوم عن الخطأ، فإن تواتر فقطعي، وإلا فظني، كأخبار الرسول ﷺ.

وأجيب عن الوجه الثاني بأن إثبات كون الإجماع حجة بدليل قاطع، فجاز ثبوته من بعد تقرير كونه حجة بالآحاد، كما في الأخبار والقياس، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم إحداث قول ثالث بعدما استقر الخلاف من الأمة على قولين: فقال:

[بيان حكم إحداث قول ثابت بعد أن اختلفوا على قولين مثلاً]

والخلفُ في إحـداثِ قولٍ بعدَمَا   جَاؤوا بقـولينِ فقومٌ حرّما
وقيلَ: لا يَحْرُمُ وَهْوَ الأعدلُ   إذْ بالخـلافِ صحَّ فيهِ المدخلُ
وقيـلَ: إنْ كـانَ لما تقـدَّما   ليـس برافـعٍ يجـوزُ فاعلمَا

اختلفت الأمة في جواز إحداث قول ثالث بعد ما استقر الخلاف من الأمة على قولين: فقيل لا يجوز ذلك مطلقًا، وقال الظاهرية: بل يجوز مطلقًا. وقيل يجوز فيما إذا لم يرفع القول الثالث القولين المتقدمين بأن يأخذ من كل واحد منهما طرفًا بخلاف ما إذا رفعهما، فإنه لا يحوز لأن رفعهما خرق للإجماع، فهو حرام، ونسب هذا القول إلى الجمهور.

ومثال ما إذا لم يرتفع به القولان السابقان أن يقول بعض الأمة: إن الطهارات كلها تفتقر إلى النية، ويقول باقي الأمة بل كلها لا تفتقر إلى نية فيأتي من بعد من يقول بعضها يفتقر وبعضها لا يفتقر.

وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة[1]، قيل: يفسخ بها، وقيل: لا، فالقول بأن بعضها يفسخ دون بعض قول ثالث لا يرفع القولين السابقين، بل أخذ من كل واحد طرفًا، ومثال ما رفعهما كوطء الأمَة المشتراة البكر، قيل: يمنع الرد، وقيل: بل ترد، والأَرْشُ[2] للوطء، فالرد مجانًا. قول ثالث: يرفع القولين السابقين.

وكالجد مع الأخ، قيل له المال كله، وقيل يقاسم، فالقول بالحرمان قول ثالث يرفع القولين المتقدمين.

احتج المانعون مطلقًا بأن الثالث فصل، ولم يفصل أحد، فقد خالف الإجماع. وأيضًا فيلزم عليه تخطئة الأمة.

وأجيب بأن القول بالتفصيل ليس قولاً بنفي الخلاف المتقدم، بل تقرير له، ولا يلزم من ذلك تخطئة الأمة على مذهب من يرى تصويب المجتهدين في الفروع.

---

(١) العيوب الخمسة، هي: الجنون، والجذام، والبرص الفاحش، والجب والعُنة عند الرجل والقرن والرتق عند المرأة. (م).

(٢) الأَرْش: ما يُسترد من ثمن المبيع إذا ظهر فيه عيب. (م).

قالوا: المختلفون هم المؤمنون. الثالث اتبع غير سبيلهم.

قلنا: إن المراد بسبيل المؤمنين في الآية ما أجمعوا عليه لا ما اختلفوا فيه.

احتجت الظاهرية بأنه قد وقع من التابعين إحداث القول الثالث ولم ينكر عليهم أحد من الأمة، فدل على جواز ذلك، بيان ذلك أن ابن سيرين قال في زوجة وأبوين: للأم ثلث جميع المال. وقال في زوج وأبوين: إن للأم ثلث ما بقي ففصل بين المسألتين والصحابة لم تفصل بينهما، بل قال بعضهم: لها ثلث ما يبقى في الصورتين جميعًا. وقال بعضهم: لها ثلث جميع المال فيهما جميعًا. فقول ابن سيرين قول ثالث.

وكذلك قال سفيان الثوري: من أكل ناسيًا لم يفطر، ومن جامع ناسيًا أفطر، والصحابة لم تفرق، بل قال بعضهم يفطر فيهما، وبعضهم لا يفطر فيهما.

واحتج القائلون بالتفصيل بما مر ذكره من أن القول الثالث إذا كان رافعًا للقولين السابقين كان مخالفًا لإجماعهم بخلاف ما إذا أخذ من كل واحد طرفًا.

بيان ذلك أن اختلاف الأمة على قولين: إجماع منهم على أنه ليس هنالك قول ثالث والقائل بما يخالف القولين رأسًا مخالف لهذا الإجماع.

قلنا وكذلك أيضًا يلزم على القول بالتفصيل، فإنهم إنما أجمعوا في زعمكم على القولين المذكورين، فالقول بغيرهما مخالف لذلك الإجماع الذي زعمتموه، فلا وجه للتفصيل.

والصحيح عندي من هذه الأقول الثلاثة القول بجواز إحداث قول ثالث مطلقًا، سواء رفع القولين السابقين أو لم يرفعهما، لأن المحرم عندنا إنما هو خلاف الإجماع دون ما عداه من الخلاف، واختلاف الأمة على قولين دليل على جواز الرأي في تلك القضية فصح لغيرهم مثل ما صح لهم من الرأي والاجتهاد، بل يلزم المجتهد أن يخالفهم إذا رأى أن الراجح خلافهم، ولا يصح له تقليدهم عندي، كما لا يصح له تقليد مجتهد مثله بعد تمكنه من الاجتهاد وقدرته عليه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في الكلام على مباحث القياس، وهو النوع الرابع من الأدلة الشرعية فقال:

الركن الرابع

في مباحث القياس

اعلم أن القياس في اللغة هو: التقدير، يقال: قاس الثوب هل يكمل قميصًا قياسًا، إذا قدره تقديرًا، والمساواة يقال: هذا الشيء لهذا الشيء قياس أي مساوٍ له، وفي الاصطلاح: ما أشار إليه بقوله:

أما القياسُ فَهْوَ حملُ ما جُهِلْ ... حكمًا على معلومِ حكم قد عُقِلْ
بجـــامـــع بينهـمَا فالأولُ ... أصـلٌ وأما الثاني فرعٌ يُحْمَلُ
والجامعُ الوصفُ الذي بهِ وُجِدْ ... في الأصل حكمُهُ فإن زال فُقِدْ
فهـــذه ثَـــلاثَةٌ أركَـــانُ ... والرابـــعُ الحكـــمُ له بيـــانُ

للأصوليين في تعريف القياس الاصطلاحي حدود وتعاريف، أجودها ما ذكره المصنف وهو أن القياس حمل مجهول الحكم على معلوم الحكم بجامع بينهما كالخمر، فإن حكمة معلوم بنص الكتاب على تحريمه، ويسمى في

اصطلاحهم أصلاً ومجهول الحكم كالتُتن[١] ونحوه، فإنه لم ينص على حكمه كتاب ولا سنة ولا إجماع، ويسمى فرعًا.

فقول المصنف: (فالأول أصل وأما الثاني فرع) معناه أن الأول من أركان القياس يسمى أصلاً، والثاني من أركان القياس يسمى فرعًا، وليس مراده بالأول والثاني المقدم في اللفظ والمؤخر عنه، إذ المعلوم أن المتقدم في لفظه إنما هو مجهول الحكم الذي هو الفرع لا معلومه الذي هو الأصل.

والمراد بـ (الجامع) الوصف الذي لأجله كان ذلك الحكم في ذلك الأصل، كالإسكار في الخمر، فإنه إنما حرمت الخمر لإسكارها، فإذا وجد ذلك الوصف في شيء من الصور وجب حمله على تلك الصورة المعلومة الحكم، ووجب إعطاؤه ذلك الحكم، ولذا سمى ذلك الوصف جامعًا لأنه جمع بين الصورتين في حكم واحد.

فهذه ثلاثة أركان من أركان القياس، وهي الأصل، والمراد به الصورة التي نزل فيها الحكم كالخمر. والفرع والمراد به: الصورة التي لم يرد فيها حكم بعينها كالتتن مثلاً، والوصف الجامع والمراد به ما يكون الحكم في الأصل لأجله، فإن زال ذلك الوصف فقد ذلك الحكم.

(١) التتن: التبغ العُماني. (م).

وبقي ركن رابع وهو الحكم، والمراد به الوجوب أو الندب أو التحريم أو التكريه أو الإباحة، مثاله إذا قسنا النبيذ على الخمر، فالحكم فيه التحريم، والأصل الخمر، لأنه المشبه به والفرع النبيذ، لأنه المشبه، والوصف الجامع بينهما الإسكار وهذا الوصف يسمى في اصطلاح الأصوليين علة، وسيأتي لكل واحد من هذه الأركان بسط كل شيء في موضعه، ولا بأس أن نسوق هاهنا أمثلة لقياس الفرع على الأصل ليتضح المقام للأفهام.

فمن ذلك جلد قاذف المحصن من الرجال قياسًا على قاذف المحصنة، فإن قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ..﴾ الآية [النور/ ٤] نص في قاذف المحصنات من النساء، فقاس عليه المسلمون قاذف المحصن من الرجال.

ومن ذلك قياس سريان عتق الأمة على سريان عتق العبد، فإن السنة وردت فيمن أعتق حصته من عبد له فيه شرك عتق العبد كله، فقاس المسلمون الأمة على العبد في هذا الحكم؛ لاستوائهما في العلة، وهي كون كل واحد منهما مملوكًا عتقه قُربة.

ومن ذلك قياس مس فرج الرجل في نقض الوضوء على مس فرج المرأة، فإن السنة وردت في امرأة مست فرجها وهي متوضئة، فقال ﷺ «تعيدُ طهرهَا» فقاس المسلمون عليه في هذا الحكم مس فرج الرجل لاستوائهما في العلة، وهي

كون كل واحد منهما عورة مخصوصة بأحكام ليس في غيرها، وهذا القياس إنما هو عند من لم يصح معه حديث نقض الوضوء بمس الذكر.

فهذه الأشياء كلها واضحة القياس لحصول العلة في الأصل والفرع حصولاً واضحًا، فهي من قبيل القياس الجلي، ويسمى أيضًا قياس المعنى كما سيأتي.

وللقياس الخفي أمثلة: منها ما قالوه في سؤر الفأر[١]، فإنهم اختلفوا في طهارته ونجاسته، فالقائلون بنجاسته قاسوه على السباع، لأن سؤر السباع عندهم مفسد. قالوا: وكذلك الفأر والقائلون بطهارته، قاسوه على الوحوش الطاهر سؤرها. ومنها قياس أقل الصداق على أقل نصاب القطع في السرقة.

اعلم أنهم قالوا لا تقطع يد السارق فيما دون أربعة دراهم، ثم قاسوا على ذلك أقل الصداق، فقالوا: لا يكون الصداق أقل من أربعة دراهم، وذلك على رأي بعض المسلمين لاستواء العلة عندهم في ذلك، وهي أن كل واحد من القطع والبضع (له)[٢] تأثير في جسد من وقع عليه، فوجب تساويهما في ذلك الحكم.

ومنها قياس ميتة ما لا دم له من الدواب كالعقرب والذباب والذَّرة[٣]، على ميتة الجراد فإن السنة وردت في حل ميتة الجراد، والله أعلم.

---

(١) سؤر الفار: بقية طعامه وشرابه. (م).

(٢) زيادة يتطلبها السياق. (م).

(٣) الذرة: صغير النمل. (م).

ثم إنه أخذ في بيان الأصل والفرع وكيفية حمل الفرع على الأصل.

فقال:

مبحث الأصل والفرع وشروطهما

الأصل صورةٌ بها النصُّ وَرَدْ ... والفرعُ صورةٌ على الأصل تُرَدْ
واشترطوا تَساوِيَ الأمرينِ ... وصفًا وحكمةً وغيرَ ذَيْنِ
فاعتَبرِ الوصفَ الذي الحكْمُ نَزَلْ ... له وأجرِ الحكمَ حيثمَا دخَلْ
مَعَ اعتبارِ القيدِ والشروطِ ... أعني لدى التقييدِ والمشروطِ
ورفع مانعٍ ولا يُشترطُ ... عدمُ خلافِهِ لمن يستنبِطُ

أصل القياس هو الصورة التي نزل فيها الحكم، وهي التي عبر عنها الأصوليون بمحل الحكم كالخمر، فإنه نزل فيها التحريم بالكتاب، فهي أصل في تحريم كل مسكر إن لم نعتبر السنة في تحريم المسكرات مثلاً، وكالبر فإنه ورد فيه حكم الربا بنص السنة فيقاس عليه الأرز وكل ما شابهه في ذلك بعد أن تستنبط علة الربا فيه ونحو ذلك.

وقيل: إن أصل القياس هو دليل الحكم يعني به الدليل الذي ورد من جهة الله تعالى كآية من الكتاب أو سنة عن النبي ﷺ، فالأصل على هذا في

المثالين السابقين إنما هو الآية التي حرمت الخمر، والحديث الذي حرم الربا من الربويات.

وقيل: إن الأصل حكم تلك الصورة المقيس عليها، فعلى هذا فالأصل في المثالين السابقين إنما هو تحريم الشرب في المثال الأول، وتحريم الربا في المثال الثاني، لكن المختار القول الأول، وعليه جمهور الأصوليين، والفرع هو الصورة التي ترده في حكمها إلى الأصل، كالنبيذ فرع على الخمر في التحريم، لأن الجميع مسكر، وكالأرز فرع على البر في تحريم الربا فيه لكون الجميع مطعومًا أو مكيلاً أو مدخرًا على الخلاف في علة الربا في البر.

وقيل: إن الفرع هو حكم تلك الصورة المقيسة، فهو على هذا تحريم شرب النبيذ في المثال الأول وكون الأرز ربويًّا كالبر في المثال الثاني، والمختار القول الأول وعليه الجمهور.

واعلم أنهم اشترطوا في قياس الفرع على الأصل شروطًا لا يصح لقياس بدونها:

الشرط الأول: مجمع عليه، وهو أن يساوي الفرع الأصل في وجود العلة فيه، بمعنى أن العلة الموجودة في الأصل يجب أن تكون موجودة في الفرع، وإلا فسد القياس إجماعًا وذلك كالإسكار، فإنه موجود في الخمر وفي النبيذ مثلاً، وفصح

قياس النبيذ عليه وكالطعم فإنه موجود في البر والأرز مثلاً فصح قياس الأرز عليه في كونه ربويًّا.

الشرط الثاني: أن يساوي الفرع الأصل في الحكمة فلا يقاس التيمم على الوضوء في كون التثليث مسنونًا فيه لأن التيمم شرع على وجه التخفيف[١] وهو المسح يصيب ما أصاب من العضو، ويخطىء ما أخطأ منه، فلا يقاس على الوضوء في شرع التثليث، لأن الوضوء مغلظ فيه، والتيمم مخفف، فلا يثبت التثليث بمجرد القياس، بل إن دل عليه نص عمل به، وإلا فلا يثبت بالقياس فقط.

الشرط الثالث: أن يساوي الفرع الأصل في ثبوت الحكم، بحيث إن العلة التي أثبتت حكم الأصل توجب مثله في الفرع، فلو اقتضت في الفرع خلاف ذلك الحكم فسد القياس، وذلك كقول بعضهم في صلاة الخسوف في الاستدلال على ركوعاتها الزائدة صلاة شرع فيها الجماعة، فيشرع فيها ركوع زائد، كالجمعة زِيد فيها الخطبة، فأثبت بالعلة في الفرع حكمًا مخالقًا لحكم الأصل لأن حكم الأصل زيادة الخطبة، وحكم الفرع زيادة ركوع، وهذا لا يصح عندنا، لأنه لا وجه يقتضيه، لأنا لو سلمنا كون اشتراط الجماعة في الجمعة يقتضي زيادة على بعده، فهلا اقتضت مثله في صلاة الخسوف، فأما اقتضاؤها خلافه فلا وجه له،

(١) في الأصل: التحقيق، وهو تصحيف، والصواب ما ذُكر. (م).

لأنه ليس بأن يقتضي ركوعًا زائدًا أولى من أن يقتضي سجودًا زائدًا أو ذكرًا زائدًا وغير ذلك، لأنه أجني.

الشرط الرابع: أن لا يتقدم شرع حكم الفرع على شرع حكم الأصل، وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فيه، نحو أن يقول الشافعي للحنفي: طهارة تراد للصلاة، فتجب فيها النية كالتيمم، فيقول الحنفي: إن التيمم إنما شرع بعد أن شرع الوضوء، فكيف نقيسه عليه وهو متأخر عنه؟! وقيل: إن كان قد قام دليل على وجوب النية في الوضوء غير هذا القياس صح الاستظهار بهذا القياس مع ذلك الدليل، وكان قياسًا صحيحًا وإلا فلا.

الشرط الخامس: لأبي هاشم، وخالفه فيه الجمهور. قال أبو هاشم: يشترط في الفرع أن ينتظمه نص في الجملة ثم يحصل بالقياس التفصيل. مثاله: الأخ مع الجد لو لم يكن منصوصًا عليه في الميراث لما صح إثبات القياس فيه مع الجد عند أبي هاشم، ويصح ذلك عند الجمهور. والنص الجُمْلي في مثال أبي هاشم هو قوله تعالى ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ [النساء/ ١٧٦] فدل على أنه يرث، لكن لم يبين مع من يرث هل مع الجد أم مع غيره فقط؟ فاستعمل القياس في تعيين ما يستحقه مع الجد مثلاً. وكذلك قوله تعالى ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء/ ٣٣] فدخل الأخ في الأقربين لولا دخوله في هذه الآية جملة لما صح القياس في تفصيل نصيبه، فعنده أن حظ القياس إنما هو تفصيل ما أجملته النصوص، والصحيح ما عليه الجمهور،

إذ لم يعتبر ذلك دليل التعبد بالقياس، كحديث معاذ وغيره مما قرره الرسول ﷺ من دون شرط تقدم نص على الفرع.

وأيضًا فالمعلوم من حال الصحابة ﷺ أنهم استعملوا القياس في الكنايات في الطلاق والحرام، وإن لم ينص عليها على وجه من الوجوه. قال صاحب المنهاج: ولأبي هاشم أن يقول: قد تناولها نص جُمْليّ نحو ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة/ ٢٢٩] ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ﴾ [المجادلة/ ٣] ﴿وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ﴾ [المائدة/ ٨٩] ونحو ذلك فالحرام والكنايات لابد من دخولها في الجملة في أي هذه الأحكام، لكن إن أراد دخول الفرع تحت النص الوارد في الأصل بمنطوقه أو مفهومه فغير مسلم، لأن لفظ الحرام لم ينتظمه لفظ الطلاق ولا الإيلاء ولا الظهار، وإن أراد دخول الفرع ولو من وجه بعيد فلا يبعد أن ذلك حاصل في كل فرع، فإنه لا قياس إلا على منصوص، ولابد من تعلق الفرع بالنص على وجه، وإن بعد. انتهى كلامه.

وأشار المصنف بقوله: (فاعتبر الوصف..) إلخ إلى كيفية قياس الفرع على الأصل، ووجه ذلك أن يعتبر الوصف الذي نزل لأجله الحكم الأصل، ثم تجري ذلك الحكم في جميع الصور التي وجدت فيها ذلك الوصف مع اعتبار القيد والشرط إن كان الوصف مقيدًا أو مشروطًا، ومع رفع الموانع من إجراء ذلك الوصف في جميع معلولاته.

اعلم أن الوصف الذي لأجله ثبت الحكم الشرعي، وهو المسمى بالعلة، إما أن يكون منصوصًا عليه أو مستنبطًا، وكل واحد منهما إما مطلق أو مقيد، فإن كان الوصف مطلق وجب إجراء الحكم معه حيثما وجد مالم يكن هنالك مانع، وإن كان مقيدًا فيجب اعتبار قيده في جميع الصور، وينبغي أن تعتبر أوصاف ذلك الأصل الذي ورد فيه الحكم بأحد الطرق التي سيأتي ذكرها أيضًا، فما وجدته من ذلك الوصف صالحًا للتعليل على الشروط الآتي ذكرها في محله، فاجعله علة لذلك الحكم، وأجْرِ الحكم في جميع الصور التي وجدت فيها ذلك الوصف إن كان الوصف مقيدًا فاعتبره مع قيده، وإن كان غير مقيد فاعتبره كذلك.

مثاله: أن تقول: جعل البر ربويًّا الوصف فيه، ثم تسبر ذلك الوصف ما هو؟ فتقول لكونه برًّا مثلاً أم لكونه مطعومًا أم لكونه مكيلاً أم لكونه مدخرًا أم لكونه مزكى أم لكونه من ثمار النباتات، فهذه الأوصاف جميعها موجود في البر، لكن بعضها لا يصلح للتعليل لكونه قاصرًا أو هو كونه برًّا، وبعضها لا يصلح لعدم استكماله الشروط التي سيأتي ذكرها، فنختار، كونه مطعومًا فنجري حكم الربا في كل مطعوم قياسًا عليه، كذلك إذا جعلنا العلة في هذا المثال كونه مطعومًا ومدخرًا معًا فيجب أن نعتبر هذين الوصفين في جميع الصور، فحيث افترقا ارتفعت الربوية، وحيث اتفقا حكمنا بثبوتها واعتبار الوصفين معًا هو الذي

يسميه بعضهم وصفا مركبًا والعلة المركبة وبعض الأصوليين يجعل التعليل بأحد الوصفين، ويجعل الآخر قيدًا له وشرطًا.

والمراد بقوله: (مع اعتبار القيد والشروط)، أي إذا كانت العلة مقيدة بقيود فإنه يجب مراعاة تلك القيود مع وجود تلك العلة، فلا تكون العلة بنفسها موجبة للحكم حتى تكون معها قيودها المشروطة في ترتيب الحكم عليها، مثال ذلك القتل فإنه يشترط في إيجابه القَوَد[1] بأن يكون على جهة العمد العدواني، فالقتل خطأ لا يوجب القود، وكذلك القتل الغير العدواني فإذا وجدنا هذا الوصف وهو القتل مع قيديه وهما كونه عمدًا وعدوانًا وجب هنا لك إثبات القود ما لم يحصل مانع. مثاله: إذا حصل مانع أن يكون القاتل أبًا فإن الأبوة مانعة من القود، فلا يقاد الوالد بولده وإن قتله عمدًا وعدوانًا.

ولا يشترط عدم مخالفة الفرع لمذهب العالم المستنبط، وإن كان ذلك المستنبط صحابيًّا على الصحيح، واشترط بعضهم أن لا يخالف مذهب الصحابي، وهو مبني على القول بلزوم اتباع مذهب الصحابي، وقد تقدم بيان ذلك، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان شروط حكم الأصل، فقال:

---

(١) القَوَد: القصاص. (م).

[شروط حكم الأصل]

واشْتَرطوا أيضًا لحكمِ الأصلِ ... أن لا يعـــم أصلُهُ للفَصل
وليسَ منســـوخًا ولا عقــليّا ... وأن يكونَ حكمُـــهُ شـــرعيّا
فاللُّغـويُّ لا يُقــاسُ ويَرَى ... بعضُهُم قياسَـــهُ معـــتبرَا
فأنـــه جـــارٍ على أســـاسِ ... لا خـــارجٌ عن سُنَنِ القياسِ

اعلم أنهم اشترطوا لحكم الأصل المقيس عليه شروطًا لا يصح القياس بدونها:

الشرط الأول: أن لا يكون دليل الحكم متنًا ولا بعمومه للفرع، فلا يصح قياس النبيذ المسكر على الخمر، إذا جعلنا دليل التحريم في الخمر قوله ﷺ: «وكُلُّ مُسْكِرٍ حَرامٌ» لأن هذا الحديث بعمومه متناول للنبيذ، كتناوله للخمر، فالنبيذ حينئذ إنما حرم بالنص لا بالقياس.

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الحكم ثابتًا غير منسوخ، فإنه إذا كان منسوخًا لا يصح القياس عليه، لأن الحكمة في القياس إنما هي إثبات حكم غير ثابت، فإذا قيس على حكم غير ثابت لم تحصل تلك الفائدة.

الشرط الثالث: أن يكون ذلك الحكم عقليًّا فإن القياس في العقليات لا يصح عند الجمهور. وقيل: بل يصح، وزعمت البهاشمة[1] أنه لا طريق إلى إثبات الصانع وصفاته إلا القياس على الفاعل في الشاهد، فمهما لم نعرف في الشاهد فاعلاً استدَّ باب العلم بالصانع وصفاته، قال صاحب المنهاج: بيان ذلك أنه لا طريق إلى إثبات الصانع إلا حدوث أفعال لا يقدر عليها، ومجرد الحدوث لا يدل على الصانع إلا إذا علمنا بطلان حدوث لا محدث له، وإنما نعلم ذلك استدلالاً ولا طريق إلى احتياج الحادث إلى محدث إلا احتياج أفعالنا إلينا، وإلا فلا سبيل إلى علم ذلك، فإذا علمنا احتياجها وأن علة الاحتياج إنما هي الحدوث، قسنا على ذلك حدوث العالم، فلهذا التدريج لا طريق إلى إثبات الصانع وصفاته إلا القياس، هذا كلامه وللمانعين عليه إيرادات ليس هذا المقام محل بسطها.

الشرط الرابع: أن يكون ذلك الحكم حكمًا شرعيًّا كالوجوب والندب والتحريم والكراهية والإباحة، فخرج بذلك الحكم اللغوي كالتسمية، فإن اللغوي لا يقاس لأن اللغة لا تثبت بالقياس، وذلك نحو أن تقول في اللواط: وطءٌ وجب فيه الحد، فيسمى فاعله زانيًا كواطئ المرأة، فهذا لا يصح لأن إجراء الأسماء إنما يثبت بوضع أهل اللغة، فلا يثبت مثل ذلك بالقياس، هذا قول جماعة منهم الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي والآمدي، وذهب ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحاق والشيرازي والرازي وأبو محمد بن بركة إلى أن اللغة تثبت بالقياس، وقيل: تثبت

(١) البهاشمة: أتباع أبي هاشم الجُبَّائي. (م).

بالقياس من اللغات الحقيقة دون المجاز، لأن المجاز أخفض رتبة من الحقيقة، والصحيح الأول لأن اللغة نقل محض، فلا يدخلها القياس، والله أعلم.

الشرط الخامس: أن يكون ذلك الحكم غير خارج عن سنن القياس، أي عن الطريقة المعهودة في القياس الشرعي، فإن الطريق المعهود في القياس الشرعي كون ذلك الحكم معللاً بعلة منصوصة أو مستنبطة، وكونه موجودًا في صور كثيرة لوجود علته فيها لا مقصورًا على صورة واحدة، وأن يكون ذلك الحكم غير مقصور على محل واحد مع وجود علته في غير ذلك المحل، فالخارج عن سنن القياس ثلاثة أنواع، أشار إليها بقوله:

فخـــارجٌ عنــهُ أمــورٌ تُذكَرُ   منهَا الذي تعليلُهُ لا يظهرُ
كركعَـاتِ الصلواتِ الخمسِ   في عـــدِّها ووصفِهَا والجنسِ
ومنَها ما يظهــرُ والنظــيرُ   منعــــدِمٌ مثـــالُهُ التقصِيرُ
أي للصـــلاةِ لمشـــقةِ الســـفَرْ   والحكمةُ التخفيفُ عمــن ائتَمرْ
فهذه الحكمـــةُ والوصــفُ معَا   قـــــد عُرفَا ولا نظـيرَ يُدَّعَا
فإنه وإن وجــدنا في الحضــَرْ   مشـــقةً لم تُعطَ حكمَ ما غَبرْ
لعـــدمِ انضباطِهَــــا فانتقلُوا   منهــــا إلى محـــلهَا فعلَّلُوا
ومنهَـــا ما يظهرُ وصفُهُ وقدْ   يُخَصُّ حكمــهُ بما فيـــهِ وردْ
أي مَعْ وجودِ شـــبههِ وجعُلا   بيــــعُ العــــرايَا للمقامِ مثلاَ

اعلم أن الأمور الخارجة عن سنن القياس منحصرة في ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما لا تدرك له علة من الأحكام كأعداد الركعات في الصلوات، ولم جُعلت الظهر أربعًا والمغرب ثلاثًا والفجر ركعتين وهكذا؟ ولم جعل الركوع مفردًا والسجود مثنى ونحو ذلك؟ وكالقسامة والشُّفعة فإنهما مخالفان لما تقضيه القياسات الشرعية، ألا ترى أن القسامة تجب على من لم يدع عليه ولي الدم القتل، ولا تسقط بها عنهم الدية، ووجبت على عدد مخصوص، وجعل الخيار إلى ولي الدم فيمن يحلف، وكل ذلك مخالف للأصول. وكذلك الشفعة مخالفة للقياس في وجوبها للشريك والمجاور، ولا سبب له من إرث ولا غيره، كوجوب الدية على العاقلة في جناية الخطاء.

النوع الثاني: أن يكون ذلك الحكم موجودًا في صورة وله علة مفهومة، وحكمة معلومة، لكن لا نظير له في الشرعيات، كقصر المسافر للصلاة في السفر دون الحضر، فإن القصر حكم شرع لأجل مشقة السفر، والحكمة في ذلك التخفيف عن المسافر، فهذه العلة وهذه الحكمة قد عرفا في هذا الحكم، لكن عدم نظيره.

ولما كان السفر مظنة لوجود المشقة خص حكم القصر به، وجعلوه علة للحكم، وألغوا المشقة في غيره، فلذا لم يصح لمزاول الأثقال في الحضر القصر، وهذا معنى قوله: (فانتقلوا منها إلى محلها فعللوا) أي انتقلوا عن التعليل بالمشقة

إلى محلها وهو السفر، فعللوا به قصر الصلاة، فهو علة لذلك الحكم، ولو لم توجد المشقة فيه.

النوع الثالث: أن يكون ذلك الحكم مقصورًا على بعض أفراد ذلك النوع مع وجود النظير، لكن قصر لدليل شرعي أوجب قصره عليه، وذلك كبيع العرايا[(١)].

اعلم أن رسول الله ﷺ رخص لصاحب العرايا أن يبيعها بخَرْصها تمرًا[(٢)] قال الربيع: العرايا نخل يعطي الرجل ثمرتها للآخر، ثم يقول له بعد ذلك لا طريق لك. ومثل ذلك اختصاص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله ﷺ: «مَنْ شَهِدَ لهُ خُزيمةُ فحسبُه» ومن ذلك قوله لأبي برده وقد ضحى بالجذع من المعز: «تُجزيكَ ولا تجزِي أحدًا بعدَكَ» فهذه الأنواع الثلاثة كلها خارج عن سنن القياس، فلا يصح أن يقاس عليهما لما ذكرنا.

فجملة ما ذكر المصنف من شروط حكم الأصل خمسة، وبقيت شروط أخر قد آن لنا أن نذكرها ها هنا، فنقول:

الشرط السادس: أن لا يثبت بالقياس عليه (حكم)[(٣)] مصادم لنص قاطع؛ فإن ذلك القياس لا يصح بالاتفاق، وأما إذا صادم نصًّا ظنيًّا ففيه خلاف قد

---

(١) بيع العرايا: بيع ما في النخل من الرطب بالتمر اليابس. (م).

(٢) بخَرْصها تمرًا: بتقدير ما عليها من الرطب بالتمر. (م).

(٣) في الأصل: نص، وما ذُكر الصواب. (م).

تقدم في ركن السنة، هل يرجح الأخذ به أم بالنص المخالف للقياس.

الشرط السابع: أن لا يكون حكم الأصل مأخوذًا من أصل ثابت بقياس، فإن كان ثابتًا بقياس لم يصح القياس عليه عند الجمهور. وقال أبو عبد الله البصري والحنابلة: بل يصح، وهو مذهب أصحابنا، واعترض بأنه إن كانت العلة فيهما واحدة فذكر الوسط ضائع، كقول بعض الشافعية في السفرجل: مطعوم فيكون ربويًّا كالتفاح، ثم يقيس التفاح على البر، وإن لم لتكن العلة واحدة فسد القياس، لأن علة الفرع غير معتبرة في الأصل حينئذ، وعلة الأصل لم توجد في الفرع، وذلك كقولك في الجذام: عيب يفسخ به البيع، فيفسخ به النكاح، كالقَرَن[١] والرَّتق[٢] ثم تقيس القرن على الجَبِّ[٣] بفوات الاستمتاع، فإن علة الفرع وهو الجذام وهي كونه عيبًا لم تعتبر في الأصل وهو القرن، وإنما اعتبر فيه فوات الاستمتاع لقياسه على الجب، وعلة الأصل وهو الاستمتاع مع القرن غير موجودة في الفرع.

فإن كان فرعًا يخالف المستدل في أصله، كقول الحنفي في الصوم بنية النفل: أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج ففاسد لأنه متضمن اعترافه بالخطأ في الأصل ولأنه إذا قيس على مقيس فإما أن ينتهي إلى أصل منصوص عليه،

(١) القَرَن: عيب من عيوب النكاح، وهو عظم أو غدة في فرج المرأة تمنع من الجماع. (م).

(٢) الرَّتق: التصاق الختان عند المرأة مما يمنع جماعها. (م).

(٣) الجَبّ: قطع العضو التناسلي عند الذكر. (م).

أولاً إن انتهى إلى النص، فالقياس للمتوسط إنما هو على ذلك النص إذا اتحدت العلة وإن لم تتحد لم يصح، وإن لم تنته الأصول إلى أصل منصوص عليه بل إلى مقيس، والمقيس إلى المقيس، ثم كذلك تسلسل ذلك القياس إلى مالا نهاية له من المقيسات وذلك يؤدي إلى بطلان الدلالة، إذ لا ينتهي إلى ما يقطع به في الحكم لوقوفه على معرفة مالا نهاية له من الأصول.

الشرط الثامن: لابن بركة العماني وبشر المريسي قالا: يشترط في الأصل المقيس عليه أن يتفق عليه الخصمان، أي على حكمه، وذلك نحو أن نقول الوضوء عبادة فتجب فيه النية كالصلاة، فالخصمان متفقان على أن الصلاة عبادة، فلو لم يكن المنازع في وجوب نية الوضوء موافقًا في أن الصلاة عبادة، وأنها تجب فيها النية لكونها عبادة لم يصح القياس عندهما.

احتج بشر على ذلك بأن الأصل إن لم يكن مجمعًا على تعليله، ولا ورد النص بتعليله لم يأمن القائس الخطأ فيه، إذ لا يعلم صحة ما علل به، قال: ولأنه لا يصح القياس على الصلوات الخمس في إيجاب سادسة ولا على شهر رمضان في إيجاب صوم شهر آخر، ولا وجه يمنع القياس إلا لكونه لم يرد نص بتعليله، ولا أجمعوا عليه.

وأجيب بأنه إذا قامت الدلالة على أنا متعبدون بالقياس المثمر للظن صار ذلك المظنون كالمعلوم، لأنا نعلم يقينًا أنه حكم الله فينا حينئذ، فنأمن الخطأ

بعد حصول الظن، وإن لم يحصل نص ولا إجماع كما يحصل من المعلوم، وأما الصوات الخمس ورمضان فإنما لم يصح القياس عليها في إيجاب غيرها لفقد الطريق إلى حصول علة وجوبها في غيرها. والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان العلة، فقال:

مبحث العلة

[بيان حقيقة العلة، والفرق بين العلة الشرعية والعلة العقلية]

اختلف الأصوليون في تعريف العلة الشرعية على أقوال: أجودها: أن العلة هي المعرَّف بكسر الراء بمعنى العلامة الدالة على وجود الحكم، فكأنها هي التي أعلمت بوجود الحكم في صورة الأصل، واعترض عليه بأن هذا التعريف يتناول العلامة أيضًا، فإنها يصدق عليها أنها معرفة، فلزم أن لا يبقى فرق بين العلة والعلامة، مع أن الفرق بينهما ثابت بالاتفاق، لأن الأحكام الشرعية بالنسبة إلينا مضافة إلى العلل، كالملك إلى الشراء، والقصاص إلى القتل، لا إلى العلامات كالرجم، فإنه لا يضاف إلى الإحصان لأنه علامة، بل يضاف إلى الزنا.

وجوابه أنا لا نمنع من تسمية العلامة علة، بل نسلم ذلك، فتعريف العلة متناول لها أيضًا لكنا ننوع العلة إلى مؤثر كالقتل للقود، وإلى غير مؤثر كالإحصان للرجم، فإن المؤثر في الرجم إنما هو الزنا، والإحصان علامة لوجوبه، فغير المؤثر منهما نخصه باسم العلامة، فسقط لاعتراض.

واعلم أنهم فرقوا بين العلة الشرعية والعلة العقلية بخمسة وجوه:

الوجه الأول: أن العلة العقلية موجبة للحكم الذي علل بها، فإن الحركة موجبة كون المحل متحركًا، والعلة الشرعية غير موجبة لمعلولها، وإنما هي أمارة تدل عيه، فإن الزنا أمارة لوجوب إقامة الحد، ولا يقع الحد بمجرد وجوده، كما ثبت كونه متحركًا بمجرد وجود الحركة.

الوجه الثاني: أن العلة العقلية لا يصح أن تعلم إلا بعد أن قد علم الحكم الموجب عنها، لأنه هو الطريق إلى إثباتها، والدليل عليها، ألا ترى أنا لم نعلم الحركة، لا بعد علمنا بحصول الجسم متحركًا، والعلة الشرعية قد تعلم قبله، فإنا لا نعلم وجوب الحد على الزاني، إلا بعد أن قد علمنا وقوع الزنا منه، ونظائر ذلك كثيرة.

الوجه الثالث: أن العلة العقلية لا تفارق المعلول، أي يكون وقت وجودها وثبوت معلولها واحدًا لا يصح اختلاف الوقت، إذ توجيه لما هي عليه في ذاتها، بمعنى أنه تعالى جعل ذات العلة العقلية موجبة لمعلولها، فلو تراخى عنها خرجت عما هي عليه في ذاتها.

الوجه الرابع: أن العلة العقلية لا تقف في إيجابها المعلول على شرط سوى وجودها، ووجودها ليس بشرط لإيجابها، وإنما هو شرط لحصولها على صفتها

المقتضاة التي لأجلها يوجب موجبها، فلو وقفت على شرط غير ذلك لم يكن إيجابها له لذاتها، وفي ذلك قلب جنسها.

الوجه الخامس: أن العلة القاصرة وهي التي لا تتعدى إلى فرع تصح في العقليات كتعليل؛ كونه تعالى عالمًا لذاته، فيقال: هو عالم لذاته، فلا يصح في غيره، وفي صحة العلة القاصرة في العلل الشرعية الخلاف الذي سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال:

[الأصل في الأحكام تعليلُها، وقيل: لا]

وقيلَ: إن الأصلَ في الأحكامِ　　تعليلُهَا بحسبِ المقَامِ
وقال: قومٌ عدمُ التعليلِ　　أصلٌ فيحتاجُ إلى دليلِ

اختُلف في الأحكام المنصوص عليها. فقال قوم: إنها في الأصل معللة، فما وجد على علته نص فذاك، ومالم يوجد فيلتمس له التعليل بحسب ما يقتضيه المقام، ثم اختلف هؤلاء فمنهم من أوجب تعليل الحكم بجميع أوصاف الأصل الموجودة فيه مالم يمنع من التعليل بشيء منها مانع، كمخالفة نص أو إجماع أو نحو ذلك، ومنهم من ذهب إلى أنه إنما يعلل بالوصف المتميز الصالح للتعليل دون ما عداه من الأوصاف وهو الصحيح، لأن تعليل الحكم بجميع أوصاف الأصل

يسد باب القياس، ويؤدي إلى تناقض في الأحكام، فإن وجد في الأصل أوصاف كلها تصلح للتعليل بها اختير أرجحها.

وقال قوم: إن الأصل في الأحكام عد تعليلها، فلا يعلل منها إلا ما ورد نص في تعليله، واحتجوا على ذلك بوجهين:

أحدهما: أن التعليل بجميع الأوصاف يسد باب القياس لأن جميع أوصاف الأصل لا توجد إلا في المنصوص عليه، والتعليل بكل وصف يؤدي إلى التناقض، والتعليل بواحد منها دون الآخر محتاج إلى دليل، ولا دليل.

والوجه الثاني: أن الحكم قبل التعليل مضاف إلى النص، وبعد التعليل ينتقل إلى علته، فهو كالمجاز مع الحقيقة، فلا يصار إليه إلا بدليل.

وأجيب عن الوجه الأول بأن دليل رجحان بعض الأوصاف للتعليل يعين ذلك الوصف للتعليل، فلا احتمال لغيره من الأوصاف في ذلك. ولا نقول بثبوت التعليل بالجميع ولا بكل فرد، فلا ينسد باب القياس ولا يؤدي إلى تناقض. وأجيب عن الوجه الثاني بأن التعليل لحكم الفرع الذي لا يضاف إلى النص من حيث الإظهار لا لحكم الأصل الذي هو المضاف إلى النص.

واعلم أن القائلين بأن الأصل في الأحكام المنصوصة تعليلها، اختلفوا في جواز القياس على كل حكم من الأحكام الشرعية، أي مالم يمنع من القياس

عليه مانع من نص أو إجماع، فمنهم من ذهب إلى أن جميع الأحكام الشرعية يصح القياس عليها، ومنهم من ذهب إلى منع ذلك، وهو الصحيح؛ لأن في الأحكام الشرعية مالا يعقل معناه، أي علته كالدية، فإنا لا نعلم وجه فرضها على القدر المعلوم من كل جنس والصفة المحدودة، ومهما لم نعرف الوجه لم نعرف القياس، وكذلك أعداد الركعات والسجدات واختصاصها بالأوقات.

وصحة القياس فرع على معرفة المعنى وهو العلة. قال المخالف: إن هذه الاشياء أحكام متماثلة، فيجب أن تتساوى فيما يجوز عليها. وأجيب بأن ذلك حيث اشترك المِثْلان في عرفان وجوههما وعللهما وأن كلاًّ منهما يصح تعليله، وإلا لم يجب والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان صفة العلة وأنواعها، فقال:

[صفة العلَّة وأنواعها]

وصفــةُ العـــــلةِ وصفٌ ظاهرُ   منضَبطٌ مُجَـــاوِزٌ لا قاصِرُ
وقَــد يكــونُ لازمًا وعــارضَا   كـــذا جلـــيًّا وخفـــيًّا غامضَا
ومفـــردًا وقـد يجـــي مركبَا   وقد يكـــون اسمًا وحكمًا رُتِّبَا
كذاك منصـــوصًا عليـهِ وأتَى   مُســـتَنبطًا وحـــكـمُ كلٍّ ثبتَا

صفة العلة الشرعية وصف ظاهر منضبط مجاوز، هذا هو المتفق عليه عند جميع من اعترف بالقياس والخلاف فيما دون ذلك كما سيأتي بيانه، فالمراد بـ (الوصف) معنى قائم بالموصوف، ولذا ترى كثيرًا من الأصوليين يطلقون المعنى على العلة، فيقولون: هذا معقول المعنى، وهذا غير معقول المعنى، والمراد بذلك معلوم العلة وغير معلومها.

والمراد بـ (الظاهر) ما كان من أفعال الجوارح كالقتل علة للقَوَد والجرح علة للقصاص، والزنا علة للحد، وشرب الخمر علة للجلد، والسرقة علة للقطع، ونحو ذلك، فيخرج بذلك الصفات الخفية، والمراد بها صفات القلب من نحو الرضى والسخط، فإن في التعليل بها خلافًا.

والمراد بـ (المنضبط) ما كان من الأوصاف مستقرًّا على حالة، فيخرج ما ليس كذلك، كالمشقة فإنها غير منضبطة في حالة واحدة، بل تتخلف بتخلف الأحوال، فقد يكون في الحال الواحد مشقة على بعض الناس دون بعض، ألا ترى أن السفر يكون مشقة على من لا راحلة معه، لاسيما مع قلة الزاد، ويكون للملك راحة بكثرة الآلات وتوفر أسباب الراحة إلى غير ذلك.

والمراد بـ (المجاوز) ما كان من الأوصاف موجودًا في غير محل الحكم، كالإسكار يوجد في غير الخمر وكالكيل والطعم يوجد في غير البر، ويسمى هذا الوصف علة متعدية، فيخرج ما ليس بمتعد كالنقدية في الذهب والفضة، فإنه

وصف لا يوجد في غيرهما، ويسمى علة قاصرة، وفي التعليل بها خلاف. قالت الشافعية بجواز التعليل بالقاصرة، وصححه البدر الشماخي، وقال أبو حنيفة وأبو الحسن الكرخي من أصحابه لا يصح التعليل بها. وقال أبو عبد الله البصري وأبو طالب: يصح التعليل بها في المنصوصة دون المستنبطة، والصحيح الجواز مطلقًا لأن العلة الشرعية هي أمارة دالة على الحكم.

ولصحة ذلك في المنصوصة نحو قوله تعالى﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت/ ٤٥] وهذه العلة لا تتعدى الصلاة، وإذا ثبت في المنصوصة فلا مانع منه في المستنبطة، ولأنه ﷺ لو علل بعلة ولم يتعبدنا الله بالقياس لعلمناها علة، وإن لم تتعد.

احتج أبو حنيفة والكرخي بأن التعليل بالقاصرة لا يفيد أكثر ما يفيده النص، فيكون لغوًا ولأن الغرض بالتعليل رد الفرع إليه فإذا لم يحصل فلا وجه للتعليل.

احتج أبو طالب وأبو عبد الله البصري بأنه لا داعي إلى استنباط العلة، ولا ثمرة له إلا ليلحق بها فروعها، فإن لم يكن ثم إلحاق، فالاستنباط عبث بخلاف النصوصية، فالشارع حكيم لا ينص عليها إلا لكون تبين وجه المصلحة مصلحة.

ورد بأنه إذا ورد التعبد بالقياس دعانا ذلك إلى النظر في علة كل حكم لنعلم هل يصح القياس عليها أم لا، فإذا أدانا النظر وطريقة السَّبر[1] إلى أنه لا علة لذلك الحكم إلا الوصف الذي لم يتعد عن محله حصل باستباطه مصلحة، وهي معرفة كونه لا يقاس عليه، فلا يكون استنباطها عبثًا وهذا كاف في صحتها، وقد يكون ذلك الوصف لازمًا بمعنى أنه لا ينفك عن محل الحكم، كالثمنية للزكاة في المضروب عند الحنفية، فإن الحجر من الذهب والفضة خُلقًا ثمنًا وهذا الوصف وهذا الثمنية لا ينفك عنهما كانا مضروبين أو غير مضروبين حتى تجب الزكاة في الحلي لأجل هذا الوصف.

وقد يكون ذلك الوصف عارضًا بمعنى أنه غير لازم لمحل الحكم، بل قد ينفك عنه إذ ليس ذلك من صفاته اللازمة له، وذلك كالكيل للربوي فإنه ليس بلازم للحبوب فإنها قد تباع وزنًا أعني أن الكيل ليس من الصفات اللازمة للحبوب، فإنها قد تباع في بعض المواضع بالوزن، وفي بعضها جزافًا فيختلف باختلاف العادات والأحوال.

وقد يكون ذلك الوصف وصفًا جليًّا كالطواف بمعنى الطوافة علة لسقوط النجاسة من الهرة، وقد يكون ذلك الوصف خفيًّا غامضًا مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين. قيل: التعليل بالوصف الخفي لا يجوز لأن الوصف المعلل به

(١) السَّبر: في اصطلاح الفقهاء هو: حصر الأوصاف التي يُظن أنها علة الحكم، ثم إبطالها الواحد تلو الآخر، إلا واحدًا منها، يتعين كونه علة. (م).

معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي، فلابد وأن يكون الوصف جليًّا إذ لا يعرف الخفي بخفى مثله.

وأجيب بأن الوصف وإن كان خفيًّا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الإيجاب والقبول على الرضى، أو بدلالة التأثير صار من الأوصاف الظاهرة، فيجوز التعليل به.

وقد يكون ذلك الوصف مفردًا كالثمنية لوجوب الزكاة في الذهب والفضة، وكالإسكار للتحريم في الخمر، وكالطعم للربا في البر.

وقد يكون وصفًا مركبًا من شيئين، أعني أن العلة قد تكون في الحكم مجموع أمرين فصاعدًا، أو يعتبر جميع ذلك علة واحدة، ويكون كل وصف منها جزء العلة، وذلك كما إذا عللنا ثبوت الربا بوجود الكيل والجنس معًا فإن كل واحد من الكيل والجنسية جزء العلة، وتكون العلة مجموع الأمرين مثلاً.

اعلم أنهم اختلفوا في جواز أن يكون ما جعل علة على حكم شرعي مركبًا من أوصاف متعددة، بمعنى أنه لابد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والرُّعاف(١)، فإن كل واحد أن لو انفرد استقل بالحكم، فإذا اجتمعت كان

(١) الرُّعاف: الدم يخرج من الأنف. (م).

مجموعها مثلاً علة لوجوب الطهارة، وكقتل العمد العدواني علة لثبوت القَوَد، فذهب الجمهور إلى أن مجموع هذه الأوصاف علة مركبة توجب بمجموعها القود.

وذهب بعض الأصولين منهم الأشعري وبعض المعتزلة إلى منع كون العلة مركبة، بل أوجبوا أن تكون مفردة، وجعلوا العلة من هذه الأوصاف أقواها، وجعلوا الباقي قيودًا لها، فالعلة الموجبة للقود عندهم هي القتل، والعمدية والعدوانية شرطان لها، واستدلوا عليه بوجهين:

الوجه الأول: أنه لو صح تركب العلة من الأوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الأوصاف، واللازم باطل، فكذا الملزوم، وأيضًا فإنها لو قامت بالمجموع لزم أن يثبت لكل واحد من الأوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد.

الوجه الثاني: أنه لو كانت العلة مركبة من أوصاف متعددة لزم أن يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلِّية لانتفائها بانتفاء كل جزء من المركب، لأنها تنتفي بانتفاء المركب، والمركب ينتفي بانتفاء كل جزء منه، لكن اللازم باطل لأنه يلزم نقض علِّية عدم كل جزء لعدم صفة العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمها، لأنه لو عدم جزء ثان بعد انعدام جزء أول لزم عدم العلية بانعدام الجزء الأول، ولا تنعدم العلية بعدم الجزء الثاني، لاستحالة تجدد عدم المعدوم. لأنه لا ينعدم.

وأجيب عن الوجه الأول بأن ما ذكرتم لو صح لزم سد باب القياس، واللازم باطل، فالملزوم مثله، أما الملازمة فلأنه يفضي إلى أن لا يكون الوصف

المفرد علة أيضًا، لأنا نعقل الوصف المفرد ولا نعقل كونه علة إلا بدليل من اطراد أو تأثير أو غيرهما، والمعلوم غير المجهول، فما فرضناه علة لا يكون علة، هذا خلف ولا يوجد القياس إلا بجعل الوصف علة.

وأما بطلان اللازم فبالاتفاق وبأنه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر إلى الأفراد؛ لأنه من حيث هو مجموع شيء واحد.

على أن ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الألفاظ والحروف بأنه خبر أو استخبار وغير ذلك من أقسام الكلام، لأن كونه خبرًا زائد عليه، ثم إما أن يقوم كونه خبرًا بكل حرف أو بمجموع الحروف إلى آخر ما ذكرتم في الدليل، والتحقيق في الجواب أن معنى كون مجموع الأوصاف علة هو أن الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الأوصاف من الحكمة، وليس ذلك صفة لها حقيقة، فضلاً عن كونها صفة زائدة، ليلزم ما ذكروه بل هو اعتباري يجوز التسلسل فيه.

وأجيب عن الوجه الثاني بأنا لا نسلم أنه لو كان المركب علة عدم[1] أن يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية، واستدل الجمهور على جواز كون العلة وصفًا مركبًا بأن النبي عليه الصلاة والسلام علل في المستحاضة بالمركب،

(١) في الأصل: ندم، وما ذُكر الصواب. (م).

حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار، وبأن ما يثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون المركب أيضًا علة من نص أو مناسبة أو سر، فكما جاز ذلك جاز هذا أيضًا.

قوله: (وقد تكون اسمًا وحكمًا رتبًا) يعني أن العلة كما تكون وصفًا كذلك تكون اسمًا وتكون حكمًا مرتبًا على الدليل، فمثال التعليل بالاسم قوله ﷺ لمستحاضة سألته عن الاستحاضة: «تَوَضَّئي وصلِّي وإن قَطَرَ الدمُ على الحصِيرِ فإِنَّها دَمُ عرقٍ انفجَرَ» وهذا تعليل باسْمٍ وهو الدم، ووصف عارض وهو الانفجار، فهي علة مركبة.

اعلم أن الاسم إذا جعل علة فإن كان مشتقًّا من فعل كالضارب والقاتل، يجوز أن يجعل علة لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللاً في الأحكام، وإن لم يكن مشتقًّا فإن كان علمًا كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله، وإنما يوضع موضع الإشارة وليست الإشارة بعلة، فكذا الاسم القائم مقامها، وإن كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس، فمنهم من جوز التعليل به كابن بركة وبعض الأصوليين، ومنهم من لم يجوزه وهو الصحيح لأن تعليل الأحكام الشرعية بالألفاظ اللغوية مما لا يصح قطعًا، لأن الشارع لم يعلق أحكام الشرع بألفاظ اللغة، وإنما علقها بمعان أخر.

وبهذا يظهر لك فساد ما اعتل به ابن بركة في ثبوت حكم الزاني للائط وللواطئ في الدبر، حيث جعل ذلك كله زنًا، معتلاً بأن العرب تسمى الدخول في المضيق زنًا، قال: وكل من دخل بفرجه في مضيق عليه فهو زان، وكل من استحق اسم الزاني فالحد واجب عليه، إلا ما قام دليله، فقد جعل تسمية العرب علة لثبوت الحكم الشرعي، حتى إنه أوجب بها ثبوت الحد، وفساده لا يخفى.

ويظهر لك أيضًا فساد مذهب من قال بتحريم القهوة البنية لأنها تسمى قهوة كالخمر، ويظهر لك أيضًا فساد مذهب من قال بطهارة دم الباغي مستدلاً بأن سفك دم الباغي طهارة الأرض، فهذه المذاهب وأمثالها مبنية على تعليل الحكم الشرعي بالأسماء اللغوية، وهو باطل لما قدمنا، وبيان بطلانه أنه يلزم عليه ثبوت حرمة البيت الحرام لكل عمران يسمى بيتًا، وثبوت جواز الحج إليه كذلك، وثبوت حرمة رسول الله ﷺ لكل من يسمى محمدًا، وكذلك إلى ما لا غاية له وهو ظاهر البطلان، أما نحن فإنما أجزنا التعليل بالاسم لأن مرادنا منه المعنى القائم بذاته لا لفظه، فالتعليل بالدم في الحديث إنما يراد منه معناه لا لفظه، والله أعلم.

ومثال التعليل بالحكم حديث الخثعمية، فإنه عليه الصلاة والسلام قاس إجزاء الحج عن الأب على إجزاء قضاء دين العباد عنه، والعلة كونهما دينًا وهو حكم شرعي، لأنه عبارة عن وصف في الذمة، وذلك حكم شرعي.

اعلم أنهم اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، فذهب جمهور الأصوليين وأهل التحصيل من أصحابنا كأبي سعيد في تخريجاته، وأبي نبهان في تفريعاته وغيرهما رحمهم الله إلى صحة ذلك، ومنعه بعض الأصوليين.

احتج الجمهور بما تقدم من جعله ﷺ الدين علة لإجزاء الحج عن الغير في حديث الخثعمية، وأيضًا فإن العلة إن جعلت بمعنى الأمارة فلا امتناع في أن يجعل الشارع حكمًا عَلَمًا على حكم آخر، بأن يقول: إذا حرمت كذا أوجبت كذا، فاعلموا أني حرمت كذا وأوجبت كذا، وإن جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع أيضًا في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر مستلزمًا لحصول مصلحة لا تحصل من أحدهما بانفراده.

واحتج المانعون من ذلك بوجهين:

أحدهما: أن الحكم الذي فرض علة إن كان متقدمًا على الذي فرض معلولاً لزم أن تتخلف العلة عن المعلول، وهذا لا يجوز وإن كان متأخرًا عنه لزم تأخر العلة عن المعلول وهذا لا يجوز أيضًا وإن كان مقارنًا معه فليس أحدهما أولى من الآخر، بأن يكون علة، نعم لو دل دليل خارجي على كون أحدهما علة للآخر لجاز ذلك، ولكن العبرة في الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال في مقابلة احتمالات عدم الجواز أعني الاحتمالات الثلاثة.

الوجه الثاني: أن شرط العلة التقدم على المعلول، وتقدم أحد الحكمين على الآخر غير معلوم، فلا يجوز.

وأجيب عن جميع ما احتجوا به، بأنه لا نسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم، لأن الحكم لم يكن علة بذاته، بل يجعل الشارع إياه علة بقران الحكم الآخر به، ولا نسلم أيضًا عدم صلاحية المؤخر للعلية، لأن المؤخر يصلح أن يكون معرِّفًا للمقدَّم وعلامة عليه، ومعنى العلة هو المعرِّف، ولا نسلم أيضًا أن التقدم شرط العلية على ما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

ولا نسلم أيضًا عدم الأولوية على تقدير المقارنة إذ الكلام فيما إذا كان أحد الحكمين مناسبًا للعلية للحكم الآخر من غير عكس.

واعلم أن ما جعل علة يكون تارة منصوصًا عليه كالدم والانفجار في حديث المستحاضة، وكونه دينًا في حديث الخثعمية، والطواف في حديث الهرة إلى غير ذلك مما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى. ويكون وصفًا مستنبطًا كالكيل أو الوزن أو الادخار أو نحو ذلك في تعليل الربا، وسيأتي بيان ذلك أيضًا إن شاء الله تعالى.

فحاصل أنواع العلة أنها تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا متعديًا كالقتل والسرقة، وتكون وصفًا لازمًا قاصرًا كالثمنية في النقدين، وكالطعم في البر،

وتكون وصفًا عارضًا كالصغر في جعله علة لاحتياجه إلى الولاية والقيام بأمره، والجنون في جعله عله للقيام بأمر المجنون فإن كل واحد من الوصفين عارض لصحة انتقاله، ويكون وصفًا خفيًّا كالرضا في صحة البيع والتزويج مثلاً، ويكون كل واحد من هذه الأنواع منصوصًا عليه ومستنبطًا، والله أعلم.

تنبيه: اعلم أن العلتين المختلفتين قد تؤثران في حكمين متماثلين كتحريم، الوطء بالحيض وبعده لعدم الغسل. والعلل المتماثلة قد تؤثر في أحكام مختلفة، كقتل الحر والعبد، فهو متماثل، وأثرتا في القصاص والقيمة، وهما مختلفتان، وقد يصدر عن علة واحدة حكمان بشرطين نحو ملك المبيع وملك الثمن بشرط كونهما مما يصح تملكه، وقد يصدر بشرط واحد عن علة واحدة حكمان كوجوب الدية ووجوب الكفارة، صدرا عن القتل بشرط الخطأ، وقد يصدران عن واحدة من غير شرط كوجوب الكفارة، والإثم عن الحنث، وقد تقتضي الأحكام لمحلها كالحيض يقتضي تحريم دخول المسجد والقراءة في الحائض وحدها، وقد تقتضيها في غير محلها كالقتل بوجب القصاص على واحد أو جماعة. والله أعلم. ثم إنه أخذ في بيان شروط العلة، فقال:

ذكر شروط العلة

وشَرَطُوا وجودَهَا في الأصلِ بلا خلافٍ وكذَا في الفصلِ
وعـــدمَ مانعٍ وعـــدمَ نصِّ معـــارضٍ وحكمُهَا مستقصِ
وعدمَ إجمــاعٍ بهذا الحالِ ولم تَعـــدْ للأصـل بالإبطالِ
ولم يكـــن وجـودُها مؤخَّرَا عن حكمِهَا أو عدمًا مقدَّرَا
وجوزُوا تعـليلَنَا بالعـــدَمِ لعـــدَمٍ لا لوجـــودٍ فاعلم
وإنها لحكمـــةٍ مُشْـــتَمِلَةْ والحكمةُ المصلَحـــةُ المحصَّلةْ
أو دفعُ ما يفـــسدُ والثَّاني أهمّ من جلبِ ما يُصلحُ والكلُّ انقسمْ

اعلم أنهم اشترطوا في العلة لصحة القياس بها شروطًا:

الشرط الأول: أن تكون العلة موجودة في الأصل، والمراد به محل الحكم، فلا يصح التعليل بوصف ليس بموجود في محل الحكم، فلا يقال: حرمت الخمر لكونها جامدة، إذ الجامدية غير موجودة في الخمر، لأنها من المائعات، وكذلك يشترط أيضًا في صحة القياس أن تكون العلة الموجودة في الأصل موجودة في الفرع، فلا يصح قياس البطيخ على البُر في الربوية إذا جعلت علة الربا في البر الإدخار أو الكيل، لأن كلا الصفتين غير موجودة في البطيخ.

وأشار بقوله بلا خلاف إلى ما ذكروه وصرحوا بفساده من القياس المركب، وهو أن يستغني المستدل بموافقة الخصم في ثبوت حكم الأصل، وإن كانت العلة عنده غير التي علل بها الخصم. مثال ذلك أن يقول الشافعي: عبد فلا يقتل به الحر كما لا يقتل بالمكاتب، فيقول الحنفي: إنما لم يقتل بالمكاتب لجهالة المستحق للقصاص هل السيد أم ورثته، فإن صح كون هذه هي العلة في المكاتب وإلا منعت الحكم، وهو كون الحر لا يقتل بالمكاتب، بل يقتل به، فلا يخلو القياس من عدم للعلة في الفرع، أو منع حكم الأصل، فلا يصح.

قال صاحب المنهاج: وإنما لم يصح لأن القائس لم يقرر حكم الأصل ولا علته، ومثل ذلك قول الشافعي فيمن قال لأجنبية: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم تزوجها، فدخلت، طلاق معلق فلا يصح قبل النكاح، كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: العلة عندي مفقودة في الأصل؛ لأن قوله: زينب التي أتزوجها طالق ليس بطلاق معلق قبل النكاح، فإن صح أنها مفقودة في الأصل بطل الإلحاق لعدم الجامع، إن لم يصح منعت حكم الأصل وهو كون قوله: زينب التي أتزوجها طالق لا يوجب الطلاق، بل يوجبه عندي، فلا يخلوا هذا القياس من منع العلة في الأصل أو منع حكم الأصل المقيس عليه، فلا يصح. قال صاحب المنهاج: وإنما لم يصح لما قدمنا من أن القائس لم يقرر أولاً حكم الأصل ولا علته، والأصوليون يعبرون عن الطرف الأول بمركب

الأصل، وعن الثاني بمركب الوصف، فيقولون: إذا كان القياس مركب الأصل أو مركب الوصف لم يصح، وتفسيرها ما ذكرنا. فأما لو سلم الخصم أنها العلة وأنها موجودة، أو ثبت أنها هي وأنها موجودة بدليل صح القياس وإن لم يسلم الخصم، إذ لو اشترطنا قبول الخصم لم تقبل مقدمة تقبل المنع.

قال: وإنما سمي الأول مركب الأصل لأن الأصل فيه مركب من ثبوت الحكم في نفس الأمر، وتسليم الخصم لذلك لأن القائس استغنى بتسليمه عن إقامة الدليل عليه، فكان مركبًا من أمرين كما ترى، وسمى الثاني مركب الوصف لأن العلة فيه مركبة من وصف وتعليق، وإلا لم يثبت الحكم.

الشرط الثاني: أن لا يكون للعلة مانع يمنعها من الجريان في الصورة المقيسة. فإنها إذا لم تجر في شيء من الصور لمانع لا يصح قياس تلك الصورة على محل الحكم، لتخلف العلة عنها بوجود المانع، وذلك كما لو قتل الوالد ولده عمدًا عدوانًا، فإنه لا يصح أن يقاس على القاتل الأجنبي في وجوب القود لوجود المانع، وهو الأبوة.

الشرط الثالث: أن لا يكون هنالك نص أو إجماع معارض لتلك العلة، فإنها إذا عارضت نصًّا أو اجماعًا بطلت وفسد القياس، وهو المراد بقوله: (وعدم نص معارض) وبقوله: (وعدم[1] إجماع بهذا الحال) ومثال ذلك أن يقول

(١) في الأصل: كذاك، والصواب ما ذُكر. (م).

الشارع أو يقع الإجماع أن كل سبع طاهر فيقول القائس: الكلب نجس، لأنه سبع ونحو ذلك، فهذا مخالف لما اقتضاه ظاهر نص الشارع أو إجماع الأمة فلا يقبل.

الشرط الرابع: أن يكون حكمها مستقصيًا بمعنى أنه موجود في جميع الصور التي تكون فيها تلك العلة فلا يتخلف عنها إلا لمانع. وهذا الشرط هو المسمى عندهم بالاطراد. قال صاحب المنهاج: وهذا لا خلاف فيه، أي في اشتراطه. قال: ومعنى الاطراد أن يثبت حكمها عند ثبوتها في كل موضع، فلو تخلف عنها لا لخلل بشرط ولا بحصول مانع بطلت عليتها اتفاقًا.

قيل: ولابد أيضًا أن تنعكس، وهي أن ينتفي الحكم عند انتفائها، وقد وقع في ذلك خلاف من جوز تعليل الحكم الواحد بعليتين. قال ابن الحاجب: وأما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله، انتهى.

واعلم أنهم اختلفوا في جواز تخصيص العلة، وهو تخلف حكمها عنها في بعض الفروع على خمسة مذاهب:

الأول: لابن الخطيب وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم، وهو ظاهر كلام ابن بركة لا يجوز تخصيصها، سواء في ذلك عندهم المنصوصة والمستنبطة لأنها طريق عليتها اقتضاؤها الحكم، فإذا تخلف عنها فلا عليه.

المذهب الثاني: لمالك وأبي طالب وأبي عبد الله البصري وغيرهم، يجوز تخصيصها مطلقًا لأنها أمارة للحكم، فجاز اقتضاؤها الحكم في موضع دون آخر.

المذهب الثالث: لبعض الشافعية، يجوز في المنصوصة دون المستنبطة، لأنها في المنصوصة بمنزلة اللفظ العام، فكما أنه يجوز تخصيص اللفظ العام من النصوص كذلك العلة المنصوص عليها.

المذهب الرابع: يجوز التخصيص في العلة المستنبطة دون المنصوصة، لأن المنصوصة دليلها نص عام لجميع مواضعها، فتخصيصها مناقضة، فلا يجوز بخلاف المستنبطة، فلا مانع من تخصيصها إذ هي أمارة.

المذهب الخامس: يجوز في المستنبطة حيث كان التخصيص لانتفاء شرط أو حصول مانع، ولا يجوز لغير ذلك، وإن كانت منصوصة فيظهر عام جاز تخصيصها كعام وخاص، ووجب تقدير المانع وإلا فلا، إذ المستنبطة لا تثبت عليتها مع تخلف حكمها إلا إذا تبين مانع او اختلال شرط لأنه إذا لم يتبين ذلك لم يكن انتفاؤه إلا لعدم مقتضية وهو العلة.

قال صاحب المنهاج: والمختار عندنا هو المنع من التخصيص مطلقًا. قال: والحجة لنا على ذلك أن تخصيصها يمنع اطرادها، فيعود امتناع اطرادها على كونها علة بالنقض، لأن اطرادها شرط في صحتها بلا خلاف، وإنما الخلاف في الانعكاس هل يشترط أم لا.

الوجه الثاني: أنه لو صح تخصيصها إذًا لم يكن النقض للعلة وهو وجودها في محل غير مقتضية لذلك الحكم قدحًا فيها، والنقص هو قدح في العلة إجماعًا أي لا مخالف فيه، إلى أن قال: فأما ما احتج به المجوزون من كونها أمارة فجاز أن يتخلف حكمها كما قد لا تستلزم الأمارة مدلولها، فجوابنا أنها لم تكن أمارة إلا لكشفها عن كونها الغرض الذي لأجله شرع الحكم، فإذا خصصت كشف التخصيص عن كون المذكور منها ليس بالغرض وحده، بل مع خروج ما أخرجه المخصص فخروجه من تمام الغرض يكشف عن كونها ليست الغرض بكماله، بل بعضه فهذا هو الفارق بين الأمارة التي هي علة، وبين سائر الأمارات التي ليست بعلة.

وأما قولهم في تصحيحها جمع بين الدليلين، فنقول: الواجب الجمع حيث أمكن، وهنا لم يمكن لأن في تخصيصها انكشاف نقصانها في الأصل لما ذكرناه.

الشرط الخامس: أن لا تعود العلة إلى أصلها بالإبطال، أي لا تكون مبطلة للأصل الذي ورد فيه الحكم. مثاله أن يقال في الهر: سبع مفترس، فتجب نجاسته كالكلب، فإن هذا التعليل يبطل حكم نجاسة الكلب، لأن الرسول ﷺ قد حكم بأن السبع طاهر حيث قال- وقد سئل عن دخوله بيتًا فيه هر وامتنع من دخوله بيتًا فيه كلب: «إنَّ الهِرَّ سَبْعٌ» يعني فليس بنجس، فنقضت العلة حكم الأصل.

الشرط السادس: أن لا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل إذ لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث، وإن قدرت أمارة كانت تعريف المعرف، ومثال المتأخرة ما مر من قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية، والصحيح عندي عدم اعتبار هذا الشرط، لأنه إنما يكون شرطًا في العلل العقلية الموجبة للحكم دون الشرعية، فإنها علامة للحكم ومعرفة له، وإن كانت مؤثرة فيه في بعض المواطن فلا يكون تأثيرها في بعض الصور مانعًا من كونها علة في غير تلك الصورة، على أنا نقول إنه لا يمتنع أن يجعل الشارع وصفًا متأخرًا علة لحكم متقدم، فالأقرب عدم ذكر هذا الشرط والله أعلم.

الشرط السابع: أن يكون ذلك الوصف عدمًا مقدرًا، أي فلا تعلل الأحكام الشرعية بالوصف العدمي. اعلم أنه يصح كون العلة أمرًا موجودًا في الحكم الوجودي وفي الحكم العدمي اتفاقًا. مثال ذلك الزنا علة في وجوب الحد وطرو الجنون[1] علة في انتفائه. أما التعليل بالأمر العدمي ففيه خلاف. قيل: إنه يصح التعليل به مطلقًا، ونسب هذا القول إلى الجمهور. مثال ذلك لم يصل فوجب قتله، لم يمتثل فحسنت عقوبته، فهذه علة عدمية في حكم وجودي، ونحو قولنا: غير عاقل فلم يصح بيعه، فهذه علة عدمية في حكم عدمي أيضًا.

وقال ابن الحاجب وغيره: لا يصح أن تكون العلة عدمًا في الحكم الثبوتي، لأنه لو جاز ذلك لم يكن بد من أن يكون ذلك النفي مناسبًا للحكم أو

(١) طرو الجنون: بروزه فجأة. (م).

مظنة للمناسب، لأن التعليل بالعدم المطلق باطل بالاتفاق إذ ليس بمناسب ولا مظنة لمناسب فلم يكن بد من أن يكون عدم أمر مخصوص لتمكن فيه المناسبة أو مقاربتها، وإذا عللنا حكما بانتفاء أمر لم يخل ذلك الأمر المنفي، إما أن يكون منشئًا لمصلحة لم يجز أن يكون الغرض بتحصيل مصلحة انتفاء مصلحة أخرى، لأن انتفاءها مفسدة، فالمصلحة حينئذ قد عارضها مفسدة، وإن كان ذلك الأمر منشئًا مفسدة فهو مانع، وعدم المانع ليس بعلة في وجود الممنوع، وإنما العلة غيره، مثال ذلك: لم يسكر، فحرُمت عقوبته، فعدم السكر انتفاء مفسدة فلا يعلل به تحريم العقوبة، لأن انتفاءها مانع من العقوبة، وإنما العلة في تحريمها كونها ضررًا غير مستحق، وأما إن كان وجود ذلك المنتفي الذي تحصل المصلحة بانتفائه ينافي وجود العلة المناسبة للحكم لم يصح أن يكون عدمه مظنة لنقيضه، وهو حصول المناسب، لأنه إذا كان ذلك النقيض ظاهر المناسبة يعني بعد حصوله كان هو العلة في ذلك الحكم، لانتفاء نقيضه، نحو أن يعلل تعظيم من قد أحسن إليه بأنه لم يسئ إليه، فعدم الإساءة لا يقتضي التعظيم بل الإحسان هو الذي يقتضي التعظيم فلا يعلل بعدم الإساءة، وإن كان خفي المناسبة فنقيضه مثله في الخفاء لوجوب استواء النقيضين في الخفاء والجلاء، وإذا كان خفيًّا لم يصلح انتفاؤه مظنة لحصول مناسب خفي، وإن لم يكن ذلك الأمر الذي العلة عدمه منشئًا مصلحة ولا مفسدة، فوجوده كعدمه، فلا يصح التعليل بعدمه ولا وجوده رأسًا.

قال: وأيضًا فإنه لم نسمع بأن أحدًا قال: العلة كذا أو عدم كذا، وأجيب بأنه إنما يصح التعليل به حيث هو انتفاء مصلحة كترك الصلاة وترك الامتثال، لأن فوات المصلحة كحصول المفسدة ولا يلزم مما ذكره من تعليل وجوب تحصيل مصلحة بانتفاء خلل إذا كان محل المصلحتين متغايرًا، فإن تفويت زيد للمصلحة التي هي الصلاة هو الذي لأجله وجبت علينا تحصيل مصلحة لنا وهي قتل المفوت لتلك المصلحة، وهذا صحيح كما ترى.

وأما قوله: لم نسمع أن أحدًا قال العلة كذا أو نفي كذا، فهذا أضعف من الأول لأنه استدلال بكف عن عبادة، وهذا لا يصح الاستدلال بمثله بحال، وأنت خبير أن ما في النظم مبني على ما ذكره ابن الحاجب، وقد عرفت وجه بطلانه، فالصحيح ما ذهب إليه الجمهور من أن الأمر العدمي يصح أن يكون علة مطلقًا لأن العلل الشرعية إنما هي كاشفة لا موجبة كالعلل العقلية.

فالشرعية أمارة للحكم أو باعثة، والأمارة والباعث كما يصح أن يكون إثباتًا أن يكون نفيًا ألا ترى أن خلو الدار من الخَوَل[1] والغلمان أمارة لكون الأمير ليس فيها، كما أن الاختلاف إليها وكثرة الداخل والخارج أمارة لكونه فيها، وكذلك إذا كان في إحدى الطريقين مناهل ورفقة، والأخير خال منهما كان خلوه باعثًا على اختبار سلوك الآخر ونحو ذلك.

(١) الخول: عطية الله تعالى من النعم والعبيد والإماء وغيرهم من الأتباع والحشم. (م).

وأيضًا فلا خلاف بين أحد من المسلمين في أن المعجز إنما يثبت معجزًا الانتفاء قدرتنا على مثله، فانتفاؤها علة في ثبوته معجزًا.

الشرط الثامن: أن تكون العلة مشتملة على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم، لأنها إن كانت مجرد أمارة مستنبطة من حكم الأصل كان دورًا، كذا قال ابن الحاجب وتبعه في اشتراط ذلك البدر الشماخي. قال صاحب المنهاج: وفي هذا نظر؛ لأن النص قد دل على حكم الأصل، فإذا استنبط علة ما اقتضاه النص من الأصل صح، وكانت أمارة على ثبوت الحكم في الفروع، ولا يلزم الدور كما زعم ابن الحاجب.

والمراد بالحكمة تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، والمراد بالمصلحة اللذة ووسيلتها، والمراد بالمفسدة الألم ووسيلته، وكل منهما إما نفسي أو بدني أو ديني أو دنيوي، فإن تعارض دليلان أو علتان في أحدهما تحصيل مصلحة وفي الآخر دفع مفسدة، ولم يمكن الجمع بينهما بوجه قدم الدافع للمفسدة على الجالب للمصلحة، لأن دفع المفسدة أهم من تحصيل المصلحة، وهذه معنى قوله: (والثاني أهم من جلب ما يصلح).

أما قوله: (والكل انقسم)، فتمام معناه في الأبيات الآتية، وهي قوله:

[انقسام الحكمة المقصودة من شرع الحكم إلى ضروري وحاجي وتحسيني، وغير ذلك]

إلى ضروريٍّ كحفـــظِ العقلِ والديـــنِ والنفسِ معًا والنسلِ
والمـالِ أيضًـــا وإلى الحــاجيِّ كالبيـــعِ والأجـــرةِ للصـــبيِّ
وما بُني منـــهُ على اســـتحسانِ ثالثُـــها وأصـــلُ ذا قسمانِ
إذ قـــد يجـــي موافقَ القياسِ مثل النظـــافاتِ من الأنجَاسِ
والزكـــواتِ صـــلةِ الأرحامِ مكـارمِ الأخـــلاقِ في الكرامِ
والعبـــدِ لا يكـونُ أهلاً للقضا ولا إمـــامًا أو شـهيدًا مُرتضى
وخـــارجٌ عن القـــياسِ مثلُ أنْ يكاتبَ العـــبْدُ فَذَا شيءٌ حســـنْ
لكنه تعـــويضُ مـــالِ السـيدِ بمـــالِهِ ومثـــلُ ذَا لم يُعهـــدِ

اعلم أن كل واحد من جلب المصلحة ودفع المفسدة منقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ضروري وحاجي وتحسيني.

أما الضروري فهو ما يفضي الحال فيه إلى الضرورة، وهو خمسة أشياء:

الأول: حفظ العقل ولأجله شرع تحريم الخمر وسائر المسكرات، فالعلة في تحريم المسكرات هي السكر، والحكم التحريم، والحكمة حفظ العقل.

الثاني: حفظ الدين ولأجله شرع الجهاد وقتل الزنديق والمرتد والساحر وعقوبة أهل البدع ونحو ذلك، فالعلة في الجهاد كفر الكافر أو بغي الباغي، والحكم فيه وجوب الجهاد أو ندبيته، والعلة في قتل الزنديق والساحر زندقته وسحره، والحكم وجوب قتله أو جوازه، والحكمة حفظ الدين، والعلة في قتل المرتد ارتداده، والحكم فيه وجوب قتله أو جوازه والحكمة حفظ الدين.

الثالث: حفظ النفس ولأجله شرع القصاص والدية والعقوبة على من اتهم بالقتل، فإتلاف النفس في هذه الأشياء ونحوها هو العلة. والحكم فيها وجوب ذلك المذكور من قود ودية وعقوبة، والحكمة حفظ النفس.

قال البدر: ومنه أخذ المربية للصبي الذي لا أم له وشراء مأكوله ومشروبه، أي لأن حياة الصبي متوقفة على ذلك، فأخذ ذلك له من حفظ نفسه، فالعلة كونه صبيًّا لا أم له، والحكم وجوب أخذ ذلك له، والحكمة حفظ نفسه من الهلكة.

الرابع: حفظ النسل من الاختلاط، وعبر عنه بعضهم بحفظ الأنساب، ولأجله حرم الزنا وشرع حد الزاني، إذ لو لم يحرم ذلك لما عرف نسل، وما ضبط نسب، فالعلة في ذلك الزنا والحكم فيه التحريم ووجوب إقامة الحد والحكمة حفظ النسل.

الخامس: حفظ المال، ولأجله شرع حد السارق، وحد قاطع الطريق، ليأخذ المال وسائر أنواع الضمانات، فالعلة في هذا النوع إتلاف مال الغير أو أخذه، والحكم وجوب إقامة الحد على السارق والقاطع، وإلزام الضمان على المتلف، فهذه الضروريات الخمس التي روعيت في كل ملة، فشرع حفظها في كل شريعة.

وزاد بعضهم نوعًا سادسًا، وهو حفظ العرض، ولأجله شرع حد القاذف، وحكم اللعان، فالوقوع في عرض الغير على الوجه المخصوص علة، ووجوب إقامة الحد حكم، وحفظ العرض هو الحكمة، ورمي الرجل امرأته بالزنا حيث لا شهود معه علة اللعان، والحكم الملاعنة، والحكمة حفظ عرض المرأة.

وجعل البدر من هذا النوع قطع يد السارق، قال: لئلا يدنس عرضه برذيلة السرقة، وقد قدمنا لك أنه من حفظ المال، ففيه جهتان: جهة تتعلق بجانب السارق وإياها اعتبر البدر وجهة من جانب المسروق، وقد اعتبرناها فيما تقدم وهو الوجه الأظهر، فإنه ما من واحد من هذه المشروعات إلا وله جهتان فأكثر، والاعتبار بأظهر الحالين وأنسبهما.

ويلحق بالضروري ما يتوقف الضروري عليه، بمعنى أنه شرط لحصول المصلحة الضرورية، أو شرط لدفع المفسدة الضرورية، وذلك كاعتبار البلوغ في قتل المحارب، واعتبار التكافؤ في القصاص وتحريم الخلوة بالأجنبيات وتحريم شرب

قليل المسكر وتنجيسه عند من قال به، مبالغة في إبعادها، وقليلها يدعو إلى كثيرها، والخلوة تدعو إلى الزنا.

وأما (الحاجيّ) والمراد به الذي تمس الحاجة إليه نسب إلى الحاجي لشدة حاجة الناس إليه فهو نوعان:

أحدهما: ما يحتاج إليه في نفسه، ولأجله شرع البيع والإجارة والنكاح والمساقاة[١] والمضاربة والولاية وما أشبه ذلك من أنواع المعاملات، فإن هذه الأشياء وإن ظنت أنها ضرورة فبحسب الاحتياج إلى المعاوضة لا تؤدي إلى فوات شيء من الضروريات الخمسة المتقدمة، وقد يكون بعضها ضروريًّا كشراء المأكول والإجارة في تربية الصغير الذي لا أم له، فتمثيل المصنف بالأجرة للصبي محمول على ما إذا كان للصبي أم أو نظرًا إلى أن أصل هذا النوع من الحاجي، لكن خرج عنه إلى الضروري بعارض.

النوع الثاني: ما كان الحاجة إلى غيره لكنه وسيلة إلى حصوله، ولأجله شرع وجوب الكفارة ومهر المثل لأنه أشد لدوام لنكاح، وإن كان يتم دونه، وكذلك الخيار والشرط والشفعة ورفع الغبن، ويسمى هذا النوع مكملاً للحاجي.

وأما الاستحساني فهو ما قضت العادة باستحسانه عند أهل العقول الوافرة والأخلاق الكاملة، وهو قسمان: موافق للقياس ومخالف له، فأما الموافق

---

(١) المساقاة: هي اتفاق بين صاحب الشجر والعامل، علي سقي الأشجار وإصلاح شؤونها، مقابل حصة من ثمارها. (م).

للقياس فكحكمة النظافة من الأنجاس، وخصال ابراهيم عليه السلام والزكاة وصلة الأرحام ومكارم الأخلاق كالتخلص من البخل والدناءة والرق، والاتصاف بمقتضى المروءة من الكرم والحرية والبسالة ونحو ذلك، وكسلب العبد أهلية القضاء والشهادة والخلافة، وإن كان ذا عقل ودين وعدل، لأنه ناقص عن المناصب الشرعية، ولو جعل لها لحصل به مصلحة مثل ما يحصل في الحر، ولا مفسدة فيه فإن هذه الأشياء ونحوها موافقة للقواعد، وإلاجعل البدر – عفا الله عنه – العتق والصدقة والزكاة وجميع ما يؤول إلى مكارم الأخلاق من النوع المخالف للقياس، فالحق ما قدمناه لك.

وأما المخالف للقياس فكمكاتبة السيد عبده، فإن المكاتبة شيء حسن، لكونه موصلاً إلى فك الرقبة، لكنه خارم للقاعدة لأنه تعويض مال السيد بماله، وبيان ذلك أنما يسعى به العبد لسيده لو لم يكاتبه، وبيع الرجل ماله بماله أمر لم يعهد في القواعد الشرعية، فالمكاتبة وإن كانت شيئًا حسنًا، فهي مخالفة للقياس كما ترى.

فحاصل أنواع الحكمة ستة: إحدها: الضروري. وثانيها: المكمل للضروري. وثالثها: الحاجي. ورابعها: المكمل للحاجي. وخامسها: الاستحساني الموافق للقياس. وسادسها: الاستحساني المخالف للقياس.

وبقي نوع من الشرعيات لا يلوح فيه تعليل جزئي، ولم يكن أن يلوح فيه تعليل كلي وهو العبادات البدنية كالصلاة والصوم، لأن العقل لا يهتدي إلى معانيها، ولم يلح من الشارع إلا طرف من مباديها، لكن فيها تذليل للنفس للعبادة والتعظيم لخالقها، وتجديد العهد بالإيمان وتحقق الاستسلام والانقياد ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾ [العنكبوت/ ٤٥] والله أعلم.

ولما فرغ من بيان الحكمة المقصودة للشارع أخذ في بيان وجه حصول ذلك المقصود، فقال:

ذكر حصول المقصود من شرع الحكم

أي: بيان وجه حصوله بالنظر إلى المكلفين، قال:

ويحصُلُ المقصودُ باليقينِ ... وتارةً بالظنِّ والتخمينِ
وتارةً مساويًا وربما ... يكونُ فائتًا فما تقدَّما
كالبيعِ للحِلِّ وأما الثاني ... كالحدِّ للزجرِ عن العصيانِ
وما تَسَاوى طرفَاه فكمَنْ ... تزوجَ الفتاةَ للنسلِ اعلمَنْ
وناكحُ الآيسِ للنسلِ اجعلا ... لراجحٍ ضد الحصولِ مثلا
والفائتُ استبراءُ فرْجِ الأَمةِ ... لمشترٍ قد باعَهَا في الحَضْرَةِ
وهذِهِ جميعُها قد علَّلوا ... بهَا وفي الأخير خُلْفٌ يُنقَلُ

حصول المقصود من شرع الحكم على أنواع:

أحدها: أن يحصل يقينًا كالبيع للملك ولحل التصرف والنكاح لحل الاستمتاع ونحو ذلك، فإن المقصود من البيع والنكاح إباحة التصرف وإباحة الاستمتاع وهما حاصلان يقينًا.

النوع الثاني: أن يحصل ظنًّا كالقصاص للانزجار[1] عن القتل والحد للانزجار عن الفاحشة والقذف وشرب الخمر ونحو ذلك، فإن المقصود من القصاص والحد الزجر عن القتل العمد العدواني والردع عن المعاصي المذكورة، والكل من ذلك حاصل ظنًّا بمعنى أنه نظن أن الانزجار عن هذه الأشياء حاصل مع إقامة الحدود وإنفاذ الأحكام، فمن ثم ترى ظهور الطاعات واختفاء المعاصي عند ظهور العدل، فلا وجه لجعل بعضهم الانزجار عن شرب الخمر مع حصول الحد مما يستوي فيه الطرفان.

والنوع الثالث: أن يكون حصوله وعدمه على سواء، بمعنى أنه يستوي فيه حصول المقصود وعدم حصوله، فحصوله مشكوك فيه، وذلك كمن تزوج امرأة لأجل حصول النسل، فإن المقصود من ذلك التزويج – وهو حصول النسل من تلك المرأة – مشكوك فيه، أي فحصوله وعدم حصوله على سواء، وهذا معنى قولنا: تساوى طرفاه، إذ المراد بالطرفين جانب الحصول وجانب عدم الحصول.

---

(١) للانزجار: للارتداع. (م).

النوع الرابع: ما يكون عدم الحصول فيه أرجح، وذلك كنكاح الآيسة، فإن المقصود من النكاح حصول النسل وحصوله من الآيسة متوهم، أي الراجح عدم حصوله؛ لأن عدم حصول النسل أرجح من حصوله منها.

والنوع الخامس: ما كان المقصود منه فائتًا بمعنى أنه مقطوع بعدم حصوله عادة، كاستبراء فرج أمة اشتراها بائعها في المجلس، فإن المقصود – وهو معرفة براءة رحم الأمة – فائت هاهنا أي مقطوع بأن رحمها غير مشغول بشيء من قبل بائعها، وكلحوق الولد برجل من عُمان تزوج امرأة من المغرب مع القطع بعدم تلاقيها في الظاهر، فهذه أنواع حصول المقصود بالنظر إلى المكلفين.

واختلفوا في جواز التعليل بهذه الأنواع، فأجاز بعضهم تعليل الحكم بها، ومنعه آخرون، وخلافهم هاهنا مبني على خلافهم في جواز تعليل الحكم بنفس الحكمة، لأن نفس الحكمة هي عين المقصود هاهنا وقد صححوا جواز التعليل بالحكمة، إذا كانت ظاهرة منضبطة، ثم اختلف المجوزون للتعليل بها مع ذلك في صحة التعليل بالمقصود المستوي حصوله وعدم حصوله، وبالمقصود الراجح عدم حصوله، وذلك بعد اتفاقهم على صحة التعليل بالمقصود الحاصل يقينًا، وبالمقصود الحاصل ظنًّا، فذهب بعضهم واختاره البدر إلى جواز التعليل بهما نظرًا إلى حصولهما في الجملة كجواز القصر للمترفِّه في سفره، حيث لا مشقة حتى يطلب له تخفيفها، وتخفيف المشقة هو حكمة الترخص في القصر، فصح التعليل بها نظرًا إلى حصولها في جملة المسافرين.

وقيل: لا يجوز التعليل بهما لأن الأول مشكوك الحصول. والثاني مرجوحه، فإن كان المقصود من شرع الحكم فائتًا قطعًا في بعض الصور، فالأصح أنه لا يعتبر فلا يجوز التعليل به، وذهب بعض أصحابنا والحنفية والغزالي إلى اعتباره للمظنة، قلنا لا عبرة للمظنة مع تحقق الانتفاء، وذلك كلحوق ولد المغربية بزوجها المشرقي مع القطع بعدم تلاقيهما، وكلحوق الولد الثاني والثالث فمن بعدهما بالزوج الغائب، حيث لم يمكن في العادة وصلوه إليها خفية.

بيان ذلك أنه إذا سافر رجل عن أهله زمانًا فجاءت بعده بأولاد ألحق به نسب الأول اتفاقًا، ثم اختلفوا فيمن بعده، فمن جوز التعليل بالمقصود الفائت حصوله ألحقهم به، ومن منع من ذلك لم يلحقهم به.

ومن ذلك استبراء الجارية التي اشتراها بائعها في المجلس، فأثبتت الحنفية وجوب الاستبراء في هذه الصورة اعتبارًا منهم لمظنة حصول المقصود ولم يعتبره غيرهم فلم يثبتوا اللحوق ولا الاستبراء بهذا الاعتبار، لكن أثبتوا الاستبراء لكونه تعبدًا فقط، وهو مذهب بعض أصحابنا، فإنهم أوجبوا لكل ملك استبراء، حتى قال محمد بن خالد يستبريها، ولو أخذها من عند أمها، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أقسام كل واحد من الحكم والعلة، فقال:

ذكر أقسام كل واحد من الحكم والعلة إلى الجنس والعين

والحكمُ والعـــلَّةُ كلٌّ ينقســـمْ　　للجنـــسِ والعينِ وكلٌّ قد عُلمْ
وكـــلُّ واحـــدٍ من الوصـــفَينِ　　مؤثـــرٌ في ذَيْنِكَ الحكمـــينِ
فالجنسُ في الجنســـيّ والعينيِّ　　والعـــينُ في العينيّ والجنسيِّ

ينقسم كل واحد من العلة والحكم المطلوب بالقياس إلى جنس وإلى عين، والمراد بالجنس هاهنا ما شمل أشياء، سواء كانت تلك الأشياء متجانسة كما في الجنس المنطقي أم غير متجانسة، والمراد بـ (العين) نوع من الأنواع لا مع اعتبار المحل، فمثال الجنس في العلة العجز، فإن عجز الإنسان عن الإتيان بما يحتاج إليه وصف هو علة، الحكم فيه تخفيف، بدلالة النصوص الدالة على عدم الحرج والضرر، وهذا العجز عجز شامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالي بالنسبة إلى عجز الإنسان، وتحته أجناس متوسطة وهي العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج، وتحت كل جنس منها جنس، مثلاً: تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقًا، أي عن اختيار أو عن عدم اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشيء عن الفاعل لا عن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره وتحته جنس أيضًا هو العجز بسبب القوى الظاهرة، أو الباطنة على ما يشمل عجز المريض وغيره، وتحته جنس أيضًا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون،

وتحته جنس وهو عجز الصبي والمجنون، ويقابل كل واحد من هذه المراتب حكم فيتعلق بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج إلى النية كالعبادات.

ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد، ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة في الحال، وهو وجوب الأداء في حق الصلاة، ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقًا حكم هو سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة، ويتعلق بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل أو من المحل أو من الخارج حكم فيه تخفيف في الجملة.

ومثال العين في الوصف الاسكار فإنه لا أفراد له وإنما هو وصف واحد وإن وجد في محال كثيرة فلا اعتبار بالمحل ها هنا وكالطعم في تحريم الربا، فإنه وصف لا أفراد له، وإن وجد في مواضع كثيرة أيضًا.

ومثال الجنس في الحكم الوجوب أو التحريم أو الإباحة مثلاً فإن كل واحد من هذه الأحكام شامل لجملة أنواع بحسب ما تضاف إليه. ومثال العين في الحكم وجوب الوتر ووجوب ركعتي الفجر ووجوب الجمعة بلا إمام وجوازها في غير الأمصار الممصرة، ووجوب الزكاة في مال الصبي إلى غير ذلك مما لا أفراد تحته إلا باعتبار مواضع الحكم، ولا يعتبر ذلك ها هنا، وكل واحد من الوصفين المتقدم ذكرهما – والمراد بهما الوصف الجنسي والوصف العيني – مؤثر في كل

واحد من الحكم الجنسي والحكم العيني، فيؤثر جنس الوصف في جنس الحكم وفي عين الحكم، ويؤثر عين الوصف في عين الحكم وجنس الحكم.

فمثال تأثير جنس الوصف في جنس الحكم سقوط الصلاة عن الصبي، فإن العجز الذي هو سبب عدم العقل مؤثر في جنس سقوط ما يحتاج إلى النية من العبادات، وكتأثير جنس المشقة في جنس التخفيف، فالحائض لا تقضي الصلاة والمسافر يقصر ويجمع، والمريض يجمع وكتأثير جنس الجناية في جنس القصاص، وكتأثير جنس ما يدعو إلى الحرام في جنس التحريم، كشرب قليل الخمر، والخلوة في الزنا.

ومثال تأثير جنس الوصف في عين الحكم تأثير جنس الحرج في جمع الصلاتين، لأن الحرج جنس يدخل تحته المشقة في السفر والتأذي في الحضر. ومثال تأثير عين الوصف في عين الحكم كتأثير عين السكر في تحريم عين الشرب، وتأثير عين الحيض في تحريم عين الوطء، وتأثير عين العدة في تحريم عين العقدة، وتأثير عين الردة في فسخ النكاح.

ومثال تأثير عين الوصف في جنس الحكم تأثير أخوة الأب والأم في جنس الحق، كحق الإرث وحق الولاية في النكاح، وكتأثير عين الصغر في جنس الولاية، أي ولاية المال والنكاح، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الأمور التي يُتوصل بها إلى معرفة العلة ويعبر عنها بطرق العلة وبمسالك العلة، فقال:

ذكر طرق العلة المنصوصة: يشترط في صفة علة الإيماء حصول المناسب وقيل: لا

اعلم أنه لما كان الوصف المعلل به يكون تارة منصوصًا على عليته، ومرة غير منصوص عليها، جعل الأصوليون لبيان كل واحد من النوعين طرقًا، فأما طرق العلة المنصوص عليها فما ذكره المصنف بقوله:

وطُرُقُ العلةِ منهَا: النصُّ — كذاكَ إجماعٌ بها يُنصُّ
والنصُّ يأتي تارةً صريحَا — نحوُ لأجلٍ، وأتى تلويحَا
وعندهُم هذَا هو الإيماءُ — إذ فيه للعلِّية الإيماءُ
وذاكَ أن يذكرَ عندَ الحكمِ — وصفٌ يرى استبعادَهُ ذو فهمِ
لو لم يكُنْ لعلةٍ قد ذُكرَا — وهْوَ على مراتبٍ كما ترَى
فمنه: أن يذكرَ وصفٌ ناسبَا — للحكمِ نحوُ لا نولِّي طالبَا
والقاضي لا يقضِي وفيه غضَبُ — وهذهِ أقوَاهُ ثم الرُّتَبُ
ومنه: تنظيرٌ كما هل ينقُضُ — يا سائلي صيامَكَ التمضمُضُ
ومنه نحوُ أيخِفُّ الرُّطَبُ — إن جفَّ فالتعليلُ فيه يدأبُ
ومنه فرقٌ بينَ شيئين كما — للفارسِ السهمانِ ممَّا غنمَا

تعرف العلة المنصوص عليها بأحد أمرين: إما نص على عليتها أو إجماع على ذلك، فأما الإجماع فهو اتفاق المجتهدين في عصر من الأعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين، مثاله الصغر في ولاية مال الصغير، فإنه علة لها بالإجماع، ثم يقاس عليه ولاية النكاح، فإن قيل: إن الإجماع على العلة بمنزلة الإجماع على الفرع فلا يتصور فيه خلاف ولا قياس.

أجيب عنه بأن الإجماع على العلة يجوز أن يكون ظنيًّا كالإجماع الثابت بخبر الواحد، وكالإجماع السكوتي، فيكون ثبوت الوصف ظنيًّا أيضًا، ويجوز أن يدعي الخصم معارضًا في الفرع، فكان للخلاف والقياس في الفرع مساغ.

وأما النص فهو أن ينص الشارع على وصف من الأوصاف بأنه علة لحكم من الأحكام، وهو نوعان؛ لأنه إما صريح وهو مادل بأصل وضعه على العلية، وإما إيماء وهو ما لزم من مدلول اللفظ، ويسمي إيماء وإشارة، وتنبيه النص، وهو نوع من الدال بإشارته، فالإيماء في قول المصنف: (وعندهم هذا هو الإيماء) عَلَمٌ على هذا المعنى، والإيماء في آخر البيت بمعنى الإشارة، فلا إيطاء في البيت، ولكل واحد من النص الصريح والإيماء مراتب.

أما مراتب الصريح فمنها - وهي أقواها - ما صرح فيه بالعلية، وذلك بأن يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة، مثل أن يقول: العلة كذا أو لأجل كذا أو كي يكون كذا أو إذًا يكون كذا كما في قوله تعالى ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى

بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ..﴾ الآية [المائدة/ ٣٢] وقوله تعالى ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ﴾ [الحشر/ ٧].

ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في العلية مثل لكذا أو بكذا أو إن كان كذا، وهذه المرتبة دون ما قبلها فإن هذه الحروف وإن كانت ظاهرًا في التعليل لكن اللام يحتمل العاقبة، نحو: «لِدُوا للموتِ»، والباء يحتمل المصاحبة وأن يحتمل مجرد الشرطية.

ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع، إما في الوصف مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «زَمِّلُوهم بكُلُومِهِم فإنَّهم يُحشرونَ وأوداجُهم تَشخَبُ دمًا» وإما في الحكم نحو قوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة/ ٣٨] والحكمة فيه أن الفاء للترتيب، والباعث مقدم في العقل، متأخر في الخارج، فجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء على كل واحد منهما، وهذه المرتبة دون ما قبلها، لأن دلالة الفاء على الترتيب في الأصل ودلالتها على العلية استدلالية.

ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي، مثل: سها فسجد، وزنا ماعز فرُجم، وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط، إلا أنه لا ينفي الظهور.

وأما مراتب الإيماء وهو أن يذكر مع الحكم وصف لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة لذلك الحكم، كان ذكره هنا لك بعيدًا، بل يعده ذو الفهم القوي والفطنة الوافدة من الهذيان واللغو في الكلام، ومنصب الشرع يجل عن

ذلك، فمنها أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا له نحو: لا يقضِي القاضِي وهُو غضبَانٌ، ففي هذا الحديث إشارة إلى أن وجود الغضب علة مانعة من صحة القضا، وهي مناسبة لذلك، لأن الغضب مشغل للقلب، والقضاء أمر عظيم يحتاج معه إلى فراغ البال، ونحو قولنا: (لا نولي طالبًا) أي لا نعقد الولاية لطالب الإمارة، فإن ذكر الطلب مقارنًا لمنع الولاية، يقضي بأنه علة له، وهو مناسب لذلك، لأن طالب الإمارة لا يؤمن منه أن يكون قد طلبها لدنيا، أو لشيء من الحظوظ النفسية، وإن أمن ذلك في بعض الأشخاص فيخشى أن يوكل إلى نفسه، وكفى بذلك مانعًا.

ونحو قوله تعالى﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [البقرة/ ٢٨٢] فنبه على أن العلة في صحة نيابة الولي عنه هي السفه أو الضعف، كذا قيل، وجعل ابن الحاجب وغيره نحو هذا من الصريح.

ومن هذا النوع ما يذكر لأجل مدح أو ذم، نحو: أكرم العالم وأهن الجاهل، فإن كل واحد من العلم والجهل إنما ذكر ليكون علة للحكم المقارن به وهو الإكرام، مع العلم والإهانة مع الجهل، ونحو قوله ﷺ: «لعَنَ اللهُ اليهودَ اتخذُوا قُبورَ أنبيائهِمْ مساجِدَ» فإن قوله: (اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد) علة للعنهم، ولو لم يرد به التعليل لكان ذكره هنالك بعيدًا.

ومنها أن يذكر الشارع نظير المسألة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن قُبلة الصائم: هل تنقضُ الصوم؟ فقال ﷺ: «أَرأَيتَ لو تمضْمَضتَ بماءٍ ثم مجَجْتَه[1] أكانَ ذلكَ مفسدًا للصَّومِ» فقال: لا. فنبه على أن مقدمات الشيء لا تنزل منزلته، فجعل مقدمة الجماع، كمقدمة الواصل إلى البطن، وكذا قوله للخثعمية حين سألته عن قضاء الحج عن أبيها: «أرأيتِ لو كَانَ على أبيكِ دينٌ فَقَضيتِهِ أكانَ ينفَعُه»؟ فقالت: نعم. فقال: «دينُ اللهِ أحقُّ أن يُقضى» فنبه على أن القضاء علة النفع في حق الآدمي، فحق الله أحرى فائدة ونفعًا لمن قضى عنه.

ومنها أن ينبه بالسؤال عن الشيء على كونه علة لذلك الحكم، كقوله ﷺ وقد سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقصُ الرطبُ إذَا جَفَّ» قالوا: نعم. فقال: «فلا إذًا» فنبه عليه الصلاة والسلام أن النقصان علة منع البيع. لا يقال: فهم التعليل من الفاء وإذًا، لأنا نقول: لو قدر سقوطهما لما انتفى فهم التعليل، ومن هذا النوع حديث الأعرابي الذي قال لرسول الله ﷺ: هَلكْتُ وأهلكتُ، فقال عليه الصلاة والسلام: «مَاذَا صنعتَ» قال: واقعتُ[2] في نهار رمضان. فقال عليه الصلاة والسلام: «اعتِقْ رقبةً» فإنه يدل على أن المواقعة علة للإعتاق، وذلك أن ذكر الأعرابي حادثته مع النبي – عليه الصلاة والسلام –

(١) مجَجْتَه: ألقيتَه من فمك. (م).

(٢) واقعتُ: جامعتُ. (م).

ليس إلا لبيان حكمها، وذكر النبي - عليه الصلاة والسلام - حكمها بعد ذلك جواب للأعرابي ليحصل غرضه؛ لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب، وتأخير البيان عن وقت الحاجة.

ومنها التفرقة بين الحكمين بوصفين إما بصيغة صفة مع ذكر الوصفين نحو: «للفَارِسِ سَهْمانِ وللرَّاجِلِ سهمٌ»، أو مع ذكر أحدهما نحو: القاتل لا يرث، ولم يذكر غير القاتل، فذكر الفروسية مقرونًا بتمليك السهمين، وذكر الرجولية مقرونًا بتمليك السهم، وصفان فرقا بين حكمي الفارس والراجل، فكان كل واحد منهما علة للحكم المقرون به، ولولا ذلك لكان ذكره لغوًا، وذكر قتل العمد مع منع الوارث، من الإرث وصف يقتضي أنه علة المنع، ولولا ذلك لكان ذكره لغوًا، ولما ثبت بالدليل الشرعي توريث الوارث، علمنا من هذا الحديث تميز الحكم بين الوارث القاتل، وبين الوارث الذي لم يقتل.

وإما بصيغة الغاية نحو قوله تعالى ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ [البقرة/ ٢٢٢] ففرق في الحكم بين الحيض والطهر، وكذلك قوله تعالى﴿ **فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ [الطلاق/ ٦] قوله تعالى ﴿**ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ**﴾ [البقرة/ ١٨٧] فإن كل واحدة من هذه الآيات بيان أن حكم ما بعد الغاية مفارق لحكم ما قبلها.

وإما بصيغة الاستثناء نحو قوله تعالى ﴿ **فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ** ﴾ [البقرة/ ٢٣٧] ففي هذه الآية تنبيه على أن حكم ما بعد الاستثناء

مفارق لحكم ما قبله، فالعفو مسقط لنصف المفروض، وعدمه موجب له.

وإما بصيغة الشرط: نحو: «إذا اختَلفَ الجنسَانِ، فبيعُوا كيفَ شِئتُم»، فاختلاف الجنسين علة البيع المطلق، بخلاف ما إذا لم يختلفا، ففيه فرق بين حكم الحالين، وأما بصيغة الاستدراك نحو قوله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ﴾ [المائدة/ ٨٩] ففيه فرق بين حكم يمين اللغو واليمين الصادرة عن قصد القلب وتصميمه، وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: اعلم أنه إذا وقع النص على العلة، قال الفخر الرازي: قطعنا على أنه لا علة غيرها. قال صاحب المنهاج: وهو ظاهر قول أبي الحسين. وقال الغزالي: النص على العلة لا يوجب القطع بأنها هي العلة؛ لاحتمال كون المنصوص عليه هو ملازمها، إذ قد يقع التعليل بالملازم، كما يقع بها. قال صاحب المنهاج: وكلامه قريب، ومثاله لو قال لا تبيعوا البُر بالبُر متفاضلاً؛ لأنه مكيل، هل يقطع بأن العلة الكيل أو لا.

التنبيه الثاني: قال ابن الحاجب: فإذا ذكر الوصف صريحًا والحكم مستنبط مثل ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة/ ٢٧٥] أو بالعكس كتحريم الفاضل، فالحكم صريح والعلة مستنبطة، فقيل كلاهما إيماء، وقيل كلاهما استنباط لا إيماء، وقيل إن الأول: تنبيه نص، والثاني: استنباط، وهو المختار عند ابن الحاجب. والقول الأول مبني على أن الإيماء إنما هو اقتران الوصف بالحكم،

وإن قدِّر أحدهما. والقول الثاني: مبني على أنه لابد من ذكرهما، وإلا لم يكن إيماء، والقول الثالث: مبني على أن ذكر المستلزِم له كذكره والحل يستلزم الصحة.

التنبيه الثالث: قال صاحب المنهاج: اعلم أن جميع ما ذكرناه من العلل لا يخلو من أحد ثلاثة أقسام ولا رابع لها: الأول: أن تكون العلة مطابقة للاسم لا تزيد عليه ولا تنقص، أو تكون العلة غير موافقة للاسم، قاصرة عما تناوله، الثالث: أن تكون غير موافقة له بل متناولة لأكثر ما تناوله، فهذه ثلاثة أقسام لا رابع لها.

مثال الأول: قوله ﷺ: «لا تَبِيعُوا الطَعَامَ بالطَّعامِ إلا مِثلاً بِمِثْل» قال: فإذا كانت العلة ما زعمه الشافعي وهي الطعمية، فالعلة مطابقة للاسم مساوية له فيما تناوله.

ومثال الثاني: أن يقول ﷺ: «الحِنْطَةُ بالحنطَةِ كَيلاً بكَيلٍ لا غيرها» ويجعل العلة فيه كونه مكيلاً فاللفظ أعم من العلة. لأنه يقع على القليل والكثير، والعلة لا تناول الحبة والحبتين منه، لأن ذلك لا يكال، فاللفظ أعم منها.

ومثال الثالث: تعليل قوله: «الحنطة بالحنطة» بالكيل أيضًا فالعلة أعم من اللفظ إذ تتناول الحنطة وغيرها كالنورة، فيقاس على الحنطة كل مكيل.

فالعلة لا يخلو حالها من أي هذه الأقسام، فحيث تكون مساوية للفظ يكون القياس في حكم الضائع، لأن الحكم مأخوذ من عموم اللفظ، وإنما تذكر العلة تأكيدًا.

وأما الثاني: وهو حيث العلة قاصرة عما تناوله اللفظ، ففيه الخلاف الذي قدمنا هل تفسد العلة بذلك أم لا؟ رجح الحاكم فساد القياس حينئذٍ.

وأما الثالث: وهو حيث العلة أعم – فهو الموضع الذي يتسع فيه القياس وتكثر فروعه. قال: فهذه أقسام مفيدة كما ترى، والله أعلم. ثم إنه أخذ في بيان اشتراط المناسبة في صحة اعتبار الوصف المنبه على أنه علة، فقال:

والشــــرطُ في صحةِ ذي المراتبِ حصـــــولُها في قالبِ المناسِبِ
وقيـــلَ: لا، وقال قومٌ: يُشترطْ إنْ فُهـــمَ التعليـــلُ عندَهُ فقطْ

اختلف في اشتراط حصول المناسبة في الوصف المنبه عليه بأحد مراتب الإيماء، فقيل يشترط ذلك، ومعناه أن الوصف المومي[1] إليه لا يصح علة إلا إذا ظهرت مناسبته للحكم، وقيل: لا يشترط ذلك، بل يصح أن يكون علة، ولو لم تظهر مناسبته للحكم، وقيل: يشترط ظهور المناسبة فيما إذا فهم التعليل عند المناسبة، نحو: «لا يقضِي القاضِي وهُو غضْبانٌ» لا في ماعدا ذلك من المراتب،

(١) المومي: المشير. أصلها المومئ (م).

واختار هذا القول ابن الحاجب وغيره، قال صاحب المنهاج: وهو عندي أصحها، أي أصح الأقول قال: وتحقيق هذا القول أنه إن سبق إلى الفهم كونها علة لأجل المناسبة، ولم تفهم عليتها من تنبيه النص إلا بنظر وتأمل، فلا حكم لذلك التبيه مع ما هو أوضح منه من المناسبة. وإن سبق إلى الفهم عليتها من تنبيه النص، ولم تفهم المناسبة إلا بنظر وتأمل، فالحكم للتنبيه لأنه أقوى. ولا تشترط المناسبة حينئذ، وهذا هو اللائق بالمسألة، والله أعلم، انتهى كلامه.

ثم إنه أخذ في بيان طرق العلل المستنبطة، فقال:

ذكر طرق العلل المستنبطة، وهي خمسة طرق

هَــذَا وأمَّا طُــرقُ المستنبطهْ … سَــبرٌ، مناسبٌ، وشبهٌ فاضبطهْ
والدروانُ، الطــردُ، والخُلفُ بدا … في الكــلِ، لكن بعضَها أقوَى يدَا

أي هذا بيان طرق العلة المنصوص عليها قد تكلمنا فيه، وأما بيان طرق العلة المستنبطة فها نحن نتكلم في بيان ذلك.

اعلم أن الحكم إذا كان معللاً بعلة وردت عن الشارع أو عن إجماع المسلمين، فتلك العلة معتبرة عند كمال شروطها بلا خلاف بين أحد من المسلمين، حتى عند من أنكر كون القياس دليلاً شرعيًّا فإنهم إنما ينكرون ذلك في غير العلل المنصوص عليها، أما مع العلل المنصوص عليها يثبتون القياس

هنالك، لكنهم لا يسمون إثبات الحكم بهذا الطريق قياسًا، وإنما يسمونه نصًّا.

وتسميتهم له بذلك غير مسلمة لأن النص إثبات الحكم من نفس الدليل الشرعي، لا من نفس العلة التي نص عليها الدليل، وإن لم يرد عن الشارع ولا عن الإجماع تصريح شيء من الأوصاف أنه علة لشيء من الأحكام، فالمانعون من القياس يمنعون من تعدية ذلك الحكم عن محله الذي نص عليه الشارع، والمجوزون للقياس يلتمسون لذلك الحكم وصفًا يعللونه به، ثم يجرون ذلك الحكم حيثما وجدوا ذلك الوصف.

والتماسهم لذلك يكون بأحد الأمور التي ذكرها المصنف في النظم، وهي السبر والمناسبة والشبه والدوران والطرد، وسيأتي بيان كل واحد منها إن شاء الله تعالى على هذا الترتيب عند ذكر المصنف لها، وفي كل واحدٍ منها خلاف سيأتي ذكر بعضه.

بعضها أقوى من بعض، فإن المناسبة قد أثبتها كل من اعترف بالقياس، فهي أقوى من سائر الطرق، والسبر أقوى من الشبه والدوران، والطرد والشبه أقوى مما بعده، والدوران أقوى من الطرد، فأضعف هذه الطرق الطرد كما ستعرفه، وأقواها المناسبة.

وإنما قدمت السبر على المناسبة كصنيع سائر الأصوليين، نظرًا إلى أن السبر قد يكون قطعيًّا وهو ما قضى العقل بأن الوصف المستبقى علة دون ما عداه، فهذا النوع من السبر لا خلاف فيه بين مثبتي القياس، وإنما الخلاف فيما يكون منه ظنيًّا، فقيل وهو قول الأكثر هو حجة مطلقًا لوجوب العمل بالظن، وقيل ليس بحجة مطلقًا لجواز بطلان الباقي من الأوصاف، وقيل هو حجة إن أجمع على تعليل ذلك الحكم في الأصل، وعليه إمام الحرمين، واحتجوا على ذلك بأن بطلان الباقي من الأوصاف يؤدي إلى خطأ المجمعين، ورد بأنه لا يلزم من إجماعهم على تعليل الحكم الإجماع على أنه معلل بشيء مما أبطل، فهذه ثلاثة أقوال.

ورابعها: أنه حجة للناظر لنفسه دون المناظر لغيره، لأنه ظنه لا يقوم حجة على خصمه.

وأجيب بأن هذا من قبيل إقامة الدليل على الغير، وإن لم يفد إلا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظني، فيتوجه عليه مالم يدفعه لطريقة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان كل واحد من هذه الطرق على حدة، فتكلم على السبر أولاً، فقال:

[الطريق الأول: السَّبر]

فالسّبْرُ أن تحصُرَ وصفَ الأصلِ   مختبرًا له بنورِ العقْلِ
فتُبقي ما يصلُحُ للتعليلِ   وتحذِفَ البَاقي عن الدليلِ
مثالهُ في علةِ الربـاءِ   الطعمُ والكيلُ إلى الإحصاءِ
فالكيلُ باطلٌ وأما الطَّعْمُ   يصحُّ أنْ يُبْنى عليهِ الحكمُ
ويكفي أنْ تقولَ: قد بحثتُ   فلم أجدْ غيرَ الذي ذَكرتُ
فإن بدَا وصفٌ سواهُ لزمَا   إبطالُهُ فإن فعلتَ سُلِّما
ويحذفُ الوصفُ الذي قد عُلما   إلغاؤُه من الرسولِ فاعلمَا
كذاكَ مالم يظهرِ المناسبُ   فيه فإنَّ وجهَهُ مراقبُ

السبر في اللغة: الاختبار، يقال: سبرت الرجل إذا اختبرت ما عنده، وفي عرف أهل الأصول حصر أوصاف الأصل وإبقاء ما يصلح للتعليل منها، وحذف ما لا يصلح لذلك، فكأن السابر اختبر أوصاف أصل القياس، ويسمى في عرفهم التقسيم أيضًا لتقسيمه بين الأوصاف الصالحة للتعليل، وبين ما لا يصلح لذلك، وكثيرًا ما يجمع بين الاسمين، فيقال له: السبر والتقسيم معًا، ويسمى أيضًا تنقيح المناط، ووجه تسميته بذلك، هو أنه يهذب الوصف الصالح للتعليل، لأن التنقيح في اللغة: التخليص للشيء، والمناط ما يعلق به الشيء، والمراد به هاهنا

الوصف الذي يعلل به الحكم، وأما تخريج المناط فهو المناسبة، وسيأتي، ويسمى إثبات العلة للحكم تحقيق المناط، بمعنى إثبات العلة بأي طريق كان.

وإذا تحقق لك وجه تسمية هذا الطريق وغيره فاستمع إلى بيانه بالمثال، فنقول مثاله في علة الربا في البر الكيل أو الطعم أو الاقتيات أو الادخار إلى آخر أوصاف البر، فيقول المستدل: هذه أوصاف البر التي تصلح للعيلة، وبعضها أولى من بعض.

فالكيل مثلاً باطل لرجوعه إلى الأصل بالإبطال، وكذلك الاقتيات لظهور ما هو أكثر فروعًا منه، وهو الطَّعمية، فإنه شامل لكل مطعوم كان مقتاتًا به أو غير مقتات، فبقي بعد سبر أوصاف الأصل واختيار أرجحها صفة الطعم، فنقول: هي العلة التي بني عليها تحريم الربا في البر، فنقيس على البر كل ما وجد فيه صفة الطعم، ويكفي المستدل في بيان ذلك أن يقول: بحثت فلم أجد إلا هذا لأن الأصل عدم غير ذلك، فإن أظهر المعترض وصفًا وجب على المستدل إبطاله، وصح الحصر على الصحيح، لأن للمستدل أن يقول هذا ما وجدت، ولم يدع القطع وهو صادق، وهذا معنى قوله: (فإن فعلت سُلِّما) أي فإن أبطلته سلم لك الحصر، وقيل يبطل الحصر لأنه ادعى الحصر، فلم يتم.

أما قوله: (ويحذف الوصف) إلى آخره، فشروع في بيان طرق الحذف.

اعلم أنه لما كان طريق السبر مركبًا من أمرين: أحدهما: إبقاء الوصف الذي يصلح للعلِّية. وثانيهما: حذف مالا يصلح لذلك، وقد بين وجه ما يصلح للعلية عند ذكر العلة، وذكر شروطها احتاج إلى بيان ما يجب حذفه من الأوصاف، فذكر للحذف طريقين: والمذكور في كتب الأصول ثلاث طرق:

الطريق الأول: يسمي بالطرد عندهم، وهو حذف الوصف الذي علم من الشارع إلغاؤه مطلقًا أي في جميع الأحكام أو الغاؤه في بعضها دون بعض، فما علم إلغاؤه مطلقًا كالطول والقصر في الإنسان فإن هاتين الصفتين ونحوهما لم يعتبرهما الشارع في شيء من الأحكام فيجب على طالب بيان العلة حذفهما، ولا يصح له التعليل بشيء منهما، وأما ما علم إلغاؤه في بعض الأحكام فكالذكورية والأنوثية، فإن الشارع لم يعتبر شيئًا منهما في حكم العتق، حيث أوجب عتق الرقبة، فيجزي عتق الذكر والأنثى، وإن اعتبر الذكورية والأنوثية في القصاص والديات وغير ذلك من الأحكام، فيجب اعتبارهما حيث اعتبرهما الشارع وإلغاؤهما حيث ألغاهما، وجعل بعض الأصوليين هذا المعنى طريقًا مستقلاًّ في إفادة العلة، وسموه إلغاء الفارق، والحق أنه لا يفيد التعليل بنفسه، لأنه لا يلزم من إلغاء بعض الأوصاف صلاحية الباقي للتعليل.

الطريق الثاني: حذف ما لا تظهر مناسبته للحكم، فإن وجه المناسبة معتبر في طريق السبر ولا يلزم من المناسبة الظهور التام، كما هو في الطريق الآتي، لكن يكون مناسبة هذا الطريق دون مناسبة ما يليه، فيكفي فيها ظهور وجه ملاءمة

بين الوصف والحكم ولو بأدنى موافقة، فما لا يظهر فيه شيء من ذلك وجب حذفه، ولا يصح التعليل به، ويكفي الناظر: بحثت فلم أجد له مناسبة للحكم، فإن ادعى المعترض أن المستبقى كالملغى في عدم المناسبة، رجح سبر المستدل لمناسبته للتعدية.

الطريق الثالث: وهو المسمى عندهم بالإلغاء، وهو بيان إثبات الحكم بالوصف المستبقى فقط، وذلك أن يستدل القائس على إثبات الحكم لأجل وصف، ويلغي ذكر ما عداه من الأوصاف.

قال ابن الحاجب: وهذا الإلغاء يشبه نفي العكس الذي لا يفيد صحة العلة. قال: وهذا الإلغاء وإن أشبه نفي العكس فليس منه لأن القائس لم يقصد هنا لو كان المحذوف علة، لانتفى عند انتفائه، وإنما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل بإثبات الحكم لأجله، ولكن يقال: لابد من أصل لذلك، فيُستغنى عن الأول. قال صاحب المنهاج: وأراد بـ (الأول) إثبات الحكم بالإلغاء المذكور، لأنه أثبت الحكم به أولاً فيستغنى عنه بإثبات الأصل الذي احتاج في تقريره إليه، فهذه طرق الحذف التي ذكرها الأصوليون.

قال ابن الحاجب: وطريق العمل بالسبر والمناسبة وغيرهما أنه لابد من علة للحكم المشروع لإجماع الفقهاء على ذلك، ولقوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء/ ١٠٧] وهذا يقتضي أن في كل حكم شرعه ﷺ

وجه مصلحة للعباد، وهو المراد من العلة. قال: ولو سلمنا أن ذلك غير عام فهو الغالب، لأن المتعقل للمصلحة أقرب إلى الانقياد إليه، فليحمل عليه، وقد ثبت ظهورها بالسبر، وأما في المناسبة فظهرت بحصول المناسبة، فيجب اعتبارها في الجميع للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام. انتهى كلامه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الطريق الثاني من طريق العلل المستبطة، وهي المناسبة. فقال:

[الطريق الثاني: المناسبة]

وإنْ بـدَا من قــوةِ المناســبَةْ بينهـمَـــا فـــذلكَ المناسبَةْ

أي وإن بدا وجه العلية بين الوصف والحكم من قوة المناسبة بينهما، فمعرفة العلة بهذا الطريق يسمى بالمناسبة، فالمناسبة في آخر الشطر الأول بمعنى التناسب والتلاؤم والاتفاق، وفي آخر الشطر الثاني عَلَم على هذا الطريق، فلا إيطاء في البيت.

ومثال ما ظهرت عليته بقوة المناسبة كالإسكار في تحريم المسكرات فإن الإسكار لما كان مغيرًا للعقل، وكان العقل هو المقصود بخطاب الشارع، ولأجله حمل الإنسان التكاليف، ناسب أن يمنع الشارع من تغييره، وكذلك الصغر في

ثبوت الولاية، فإن الصغر لما كان غير مميز في أحواله وغير حافظ لماله، ناسب أن يجعل له من يحفظ له ماله، فأثبت له الشارع الولاية، وهكذا في جميع ما أشبه ذلك، فالفرق بين هذا الطريق والذي قبله أن العلة في هذا الطريق تعرف من نفس المناسبة من غير حصر، وإبقاء وحذف وفي السبر لا تعرف العلة إلا مع ذلك، فالمناسبة في السبر شرط[(١)] لصحة العلة، والمناسبة هاهنا طريق إلى معرفة العلة.

واعلم أنه قد اختلفت أقوال العلماء في بيان هذا الطريق، ولا بأس بإيراد ما تيسر منها كشفًا لحقيقة المقام وتوضيحًا للطالب.

قال ابن الحاجب: المناسبة والإخالة وتسمى تخريج المناط، وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا إجماع ولا غيرهما، كالإسكار في تحريم الخمر لأجل حفظ العقل والقتل العمد العدواني في القصاص، فالعقل يقتضي أنه الموجب للقصاص لحفظ النفوس، كما نبه الله عليه في قوله ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [البقرة/ ١٧٩] وقالت العرب: القتل أنفى للقتل، فهذا معنى المناسبة عند ابن الحاجب.

وإنما سمي هذا الطريق إخالة لأنه بالنظر إليه يُخال ويظن أنه علة، وسمي تخريج المناط لأن التخريج هو الاستنباط والمناط متعلق الحكم. قال البدر: وهذا

(١) في الأصل: شروط. (م).

الطريق هو الأغلب في المناظرات، قال: وهو أن يثبت الناظر علة في الأصل بمجرد ظهور مناسبة بينهما وبين الحكم لا بنص ولا بغيره كالإسكار للتحريم. وقال الإزميري: إن صلاح الوصف للحكم وملاءمته ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد، وهو موافقته للحكم بأن تصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نائبًا عنه، كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام، لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه، لأن الإسلام عرفًا عاصم لا قاطع لها.

وقال أبو زيد الدبوسي الحنفي: المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، ويرد عليه أنه غير ملزم للخصم إذ له أن يقول: هذا الوصف لا يتلقاه عقلي، وأجيب بأن الملاءمة لا تعتبر للإلزام، بل لصحة العمل به في نفسه، فإن العمل بالوصف قبل الملاءمة لا يصح، وإنما الإلزام بعد ظهور الملائمة.

وقال بعضهم: الوصف المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات.

وقال الآمدي: إن المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا للعقلاء، والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة، ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني دنيوي وأخروي، وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف إليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر، لأنها تزيل العقل الذي هو ملاك التكاليف لا كقولنا: حرمت، لأنها تقذف بالزبد، والله أعلم.

هذا ما تيسر ذكره من أقوال العلماء في بيان حقيقة المناسبة، فلنأخذ الآن في بيان أقسامها، قال المصنف:

[بيان انقسام المناسب إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل]

وسمِّه إذَا أتى معتبرَا بالنصِ أو إجماعِهم مؤثِّرَا
مثالُهُ التحريمُ للإسكارِ وهكذا القتالُ للإكفارِ
وإنْ أتى والحكمُ في محلِّ فإنه ملائمٌ فاسْتَجْلِ
مثالُهُ تأثيرُ عينِ الصِّغرِ جنسَ الولاياتِ لطفلٍ أصغرِ
وإنْ أتَى والاعتبارُ قد جُهلْ فذاكَ مرسلٌ أُجيزَ أو حُظِلْ
ومذْهبُ الأصحابِ أن يعلَّلا به لَمَا دلَّ عليه مجملا
مثالُهُ جعلُهمُ الميرَاثا لطالقٍ في مرضٍ ثلاثَا
وإن يكُنْ إلغاؤهُ قد عُلما فَهْوَ الغريبُ أخذه قد حَرُما
كعدمِ اجتزائِهِ بالعتقِ مظاهرٌ لغرضٍ في الحقِّ
وربُّنَا أوجبَهُ مقدَّما ثَّم الصيامُ بعدهُ إنْ عُدمَا
وأوجبَ الصيامَ في ابتدَاءِ فقيهُهم معْ ذلكَ الإلغاءِ

اعلم أن الوصف المناسب ينقسم إلى تقسيمات ثلاثة: التقسيم الأول باعتبار شرع الحكم. والتقسيم الثاني باعتبار حصوله. والتقسيم الثالث: بالنظر

إلى اعتبار الشارع له. أما التقسيمان الأولان فقد تقدم الكلام عليهما، لأن الأول هو نفس الحكمة التي هي قسمناها إلى ضروري وغير ضروري، وحاجي وغير حاجي فيما تقدم. والتقسيم الثاني: هو الذي ذكرناه في حصول المقصود من شرع الحكم. وأما التقسيم الثالث: فهو الذي ذكرناه في هذه الأبيات.

اعلم أن الوصف المناسب ينقسم بالنظر إلى اعتبار الشارع إياه إلى أربعة أقسام: مؤثر وملائم وغريب ومرسل، ووجه انحصاره في هذه الأربعة هو أن الوصف المناسب إما أن يعتبر الشرع عينه في عين الحكم، فهو المؤثر، وإما أن يعتبره بترتيب الحكم على وفقه، بحيث يوجد هو والحكم في محل واحد فهو الملائم، وإما أن لا يعتبره أصلاً بل ألغاه فهو الغريب، وإن لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه فهو المرسل، ولابد من بيان كل واحد من هذه الأقسام الأربعة:

أما القسم الأول: وهو المؤثر، فهو أن يعتبر الشرع عين الوصف في عين الحكم بنص أو إيماء أو إجماع، مثاله اعتبار تأثير عين الإسكار في عين التحريم الدال عليه قوله ﷺ: «كُلُّ مسكرٍ حرامٌ» وكاعتبار عين الشرك في عين القتال الدال عليه الايماء من قوله تعالى ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة/ ٥] فإن الشرك علة للقتل، وهو وصف مناسب له لأنه لو ترك المشرك وشأنه ما ظهر الإسلام، فهو من الضروريات الدينية، وكاعتبار مس الذكر في نقض الوضوء المستفاد من حديث: «من مسَّ ذَكَرَهُ فليتوضَّأ» وكاعتبار عين الحدث في عين القيء والرعاف الدال عليه قوله ﷺ:

«مَنْ قَاءَ أو رَعَفَ في صَلاتِهِ فلينصَرفْ وليتوضَّأ» فإنه اعتبر عين القيء والرعاف في عين الحدث في الصلاة، فأوجب الانصراف والتوضؤ. ومثال ما اعتبر الإجماع عينه في عين الحكم تعليل الولاية في المال بالصغر، فإنه اعتبر عين الصغر في الولاية في المال بالإجماع.

وأما القسم الثاني: وهو الملائم، فهو أن يعتبر الشرع الوصف المناسب في محل الحكم، وذلك بأن يكون قد ثبت بنص أو إجماع اعتبار الوصف بعينه في جنس الحكم الذي نريد القياس عليه، كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية، فإن عين الصغر معتبرة في جنس الولاية بتنبيه الإجماع على الولاية على الصغير، أو اعتبر جنس العلة في عين الحكم كالتعليل بالحرج في حمل الحضر في حال المطر على السفر في رخصة الجمع، فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصه الجمع بما روي أنه كان ﷺ يجمع في السفر، أو اعتبر جنس العلة في جنس الحكم كالتعليل بالقتل العمد العدواني في حمل المثقل على المحدود في القصاص، فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالأطراف والعين والأذن، فإن الشرع لما سوي بين المثقل والمحدد في الأطراف حسن قياس النفوس عليها، لاشتراكهما في جنس العلة التي هي الجناية التي نبه عليها قوله تعالى ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة/ ٤٥] إلى قوله تعالى ﴿وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة/ ٤٥] فاعتبر جنس الجناية في جنس القصاص، فيقول الشافعي للحنفي: حيث لم يوجب قصاصًا على القاتل بالمثقل قتل عمد

عدواني، فيجب فيه القصاص كالقتل بالمحدود، فهذا مناسب، وقد اعتبر الشرع جنسه في جنس الحكم في غير محل النزاع، لأن الآية اعتبرت جنس الجناية جملة في جنس القصاص في النفوس والأطراف وغيرهما.

وأما القسم الثالث: وهو الغريب، فهو ما علم من الشارع إلغاؤه، كإيجاب صيام شهرين في كفارة الظهار أو القتل ابتداء لمن علم منه أنه لا ينزجر عن ذلك بنفس العتق، فإن الارتداع عن الدخول في المحجورات مشروع، لكن الشارع لم يعتبر هذا المناسب في هذا المحل بل ألغاه وأوجب العتق عند وجوده، ثم الصيام عند عدم العتق لجميع الناس، فلم يفرق فيه بين من يردعه ذلك، وبين من لا يردعه، فالقول بأن العتق لا يجزي في كفارة الظهار أو القتل لمن لا يردعه العتق اعتبار لمناسب قد ألغاه الشارع، فلا وجه له.

وقد أفتى يحيى بن يحيى الأندلسي من أصحاب مالك عبد الرحمن الأموي ملك الأندلس. قيل: وقد واقع في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين، نظرًا منه إلى أن الملك يسهل عليه بذل المال لاسيما في شهوة الفرج، فرأى الصيام أردع له، ولما أفتاه بذل قيل له لما خرج من عنده: لِمَ لَمْ تفته بمذهب مالك؟ وهو التخيير بين الاعتاق والصوم والإطعام، فقال: لو فتحنا هذا الباب سهل عليه أن يطأ في كل يوم، ويعتق رقبة، لكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود.

لكن رد عليه بأن الشارع ألغى هذا المناسب بإيجابه الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره، وإنما سمي هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار.

وأما القسم الرابع: وهو ما لم يدل دليل على اعتباره ولا على إلغائه فهو المرسل، ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح، وقد اختُلف في صحة التعليل به، فقبله مالك بن أنس مطلقًا رعاية للمصلحة، حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر، ورده الأكثر من العلماء مطلقًا لعدم ما يدل على اعتباره، ورده قوم في العبادات لأنه لا نظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها، كالبيع والحد، وقد شرط الغزالي في قبوله شروطًا ثلاثة: أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية، أي مختصة بشخص مثاله، كما لو تَتَرَّس[١] الكفار بجمع من المسلمين، وعلمنا أنا إن تركناهم استولوا علينا وقتلونا، ولو رمينا الترس لتخلص أكثر المسلمين، فتكون المصلحة ضرورية لأن صيانة الدين وصيانه نفوس عامة المسلمين داعية إلى جواز الرمي إلى الترس.

وتكون قطعية أيضًا لأن حصول صيانه الدم ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية، كحصول المصلحة في رخص السفر، فإن السفر مظنة المشقة، وتكون كلية أيضًا إذ استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية.

---

(١) تَتَرَّس: احتمى. (م).

فخرج بشرط الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم، لا يحل رمي الترس، لأن فتح القلعة ليس بيقين برمي الترس، فلا يكون الرمي إلى الترس ضروريًّا، وبالقطعية ما إذا لم نعلم تسلطهم علينا إن تركنا رمي الترس، وبالكلية ما إذا لم تكن المصلحة كلية، كما إذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة، فإن طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم، لأن المصلحة ليست بكلية.

قال ابن السبكي: واشترط الغزالي هذه الشروط الثلاثة للقطع بالقول به، لا لأصل القول به، أي فجعلها منه مع القطع بقبولها.

وأنت إذا تأملت مذهب الأصحاب – رحمهم الله تعالى – وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسب، ويعللون به لما دل عليه مجملاً، أي وإن لم يدل دليل على اعتباره بعينه أو جنسه، فإن الأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقًا كما في قوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ﴾ [البقرة/ ٢٢٠] مع أن المقاصد الشرعية إنما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلاً، فينبغي إلحاق مالم يعلم اعتباره منهما بما علم اعتباره، لعلمنا بمراعاة الأصلحية منه تعالى تفضلاً على خلقه وتكرمًا على عباده، لا وجوبًا ولا إيجابًا.

فمن ذلك جعل بعض الأصحاب الميراث للمطلقة في المرض ثلاثًا، لئلا ترث منه قياسًا على حرمان القاتل الميراث، بجامع أن كل واحد من التطبيق

المذكور والقتل فعل محرم لغرض فاسد، فإن الشرع لم يعتبر إثبات ميراث لمن لا ميراث له لأجل صدور ما يسقط به لقصد إسقاطه، فلم يعتبر الشرع عين هذه العلة ولا جنسها في عين إثبات الميراث ولا جنسه، والأصحاب اعتبروا ذلك فعارضوه بنقيض قصده، حتى يصير الحكم بتوريث المبتوتة معارضًا له بنقيض قصده، كحرمان القاتل عمدًا معارضة بنقيض قصده، فإن قصد المطلق ثلاثًا في المرض حرمان الميراث، وقصد قاتل موروثه استعجال الميراث له، فكان مناسبًا كما ترى، لكن الشارع لم يعتبره في واحدة من الحيثيات المتقدمة، فكان مناسبًا مرسلاً.

واعلم أن لهذا النوع أمثلة كثيرة، منها حظر النكاح على من عرف من نفسه العجز عن الوطء وهو يخشى عليها المحذور، فإن من قال: إن الدخول في نكاح من يخشى عليها إن لم توطأ الوقوع في المحظور، وهو يعرف من نفسه العجز عنه محظور لا حجة له على حظره إلا القياس المرسل، وهو أنه عرضها لفعل القبيح، والشرع يمنع من تعريض الغير لفعل القبيح في بعض الصور نحو المنع من الخلوة بغير المحرم من النساء، ولو عرف من نفسه أنه يحترز من المعصية.

ومنها: قتل الزنديق وهو من ينكر القول بحدوث العالم. قال صاحب المنهاج: فقد اختلف العلماء إذا ظفرنا به، وأظهر التوبة، فقيل: تقبل كسائر الكفار وقيل: لا تقبل توبته، بل يقتل بكل حال إذ مذهبه جواز التَّقيَّة بأن يظهر خلاف ما يتدين به، فلو قبلناها لم يكن زجر زنديق أصلاً، والزجر مقصود في الشرع فلم

يرجع لذلك إلى أصل معين قد اعتبره الشرع، بل رجع فيه إلى مصلحة جُمْلية اعتبرها الشرع وهو الزجر على سبيل الجملة.

ومنها: رمي البغاة بالمنجنيق وتهديم معاقلهم التي يخشى ببقائها عودهم إلى البغي بتحصنهم فيها وبتمنعهم عن إنفاذ حكم الله فيه. ومنها:

إضاعة أموالهم التي تكون لهم قوة على بغيهم كطمس أنهارهم وحَشِّ نخيلهم، ومنها قطع المواد عنهم، ومنع أن يصل شيء إليهم، فإن القائل بجميع ذلك من أصحابنا لم يكن له مستند إلا القياس المرسل، وهو النظر فيما يعود نفعه للإسلام وظهور العدل، ولم يكن شيء من ذلك بعينه ولا بجنسه معتبرًا بنص الشارع أو الإجماع.

ومنها: ما قاله الشيخ أبو المؤثر في حرق بيوت القرامطة، فإنه أمر بحرقها بعد خروجهم منها لئلا يعودوا إليها، فقيل له: إن كان القوم مسلمين فلا يحل حرق بيوتهم، وإن كانوا مشركين فهي غنيمة للمسلمين، ولا يحل حرقها أيضًا، فأعرض عن القائل مغضبًا، وقال: لابد للقوم من مخاصم، أحرقوها لئلا يعودوا إليها، ولا مستند لأبي المؤثر في هذه المسألة إلا القياس المرسل، وهو النظر في صلاح الإسلام وأهله حتى لا يكون للقرامطة ملجأ يلجئون إليه، ونحو ذلك كثير في آثار أصحابنا وغيرهم.

ثم إن ما ذكرته من تقسيم المناسب هو طريقة لبعض الأصوليين. وقسمه آخرون إلى تقسيم غير هذا، فلا نطيل بذكر ذلك، وللحنفية فيه تقسيم يخالف ما ذكرته، ويخالف ما ذكره الأصوليون من الأصحاب والشافعية والمعتزلة، فلا نطيل بذكره أيضًا، والله أعلم وبه التوفيق.

ثم إنه أخذ في بيان الطريق الثالث من الطرق المستنبطة وهو الشبه، فقال:

[الطريق الثالث: الشبه]

والشِّبهُ إن ينعدمَ المناسِبُ ... ويبقى فيهِ شَبهٌ مقاربُ
شابههُ في غالبِ الأحوالِ ... كالعبدِ مثلُ الحرِّ أو كالمالِ
وقد يكونُ شبهًا في الصورِ ... كالخيلِ في الزكاةِ مثلُ الحُمُرِ
وشَعرٌ يحجرُ منه النظَرُ ... أُبِينَ مثلُ شعرٍ لا يُحجرُ

اعلم أن للشبه معنيين: أعم وأخص، أما الأعم فهو: ما يرتبط الحكم به على وجه يمكن القياس عليه، وهو متناول لجميع العلل التي يمكن معها القياس، وأما الأخص فهو: ما يتعلق الحكم به أولى من تعليقه بنقيضه، وهذا المعنى هو المراد ها هنا وقد اضطربت في تعريفه أقوال الأصوليين، حتى قال ابن السبكي: الشبه منزلة بين المناسب والطرد، ولم أجد لأحد تعريفًا صحيحًا فيها. قال السعد: وتحقيق كون الشبه من المسالك أن الوصف كما أنه يكون مناسبًا فيظن

بذلك كونه علة، كذلك يكون شبهًا فيفيد الظن بالعلية، وقد ينازع في إفادته الظن، فيحتاج إلى إثباته بشيء من مسالك العلة، إلا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة، انتهى.

ولا حاجة إلى نقل أقوالهم في بيان حقيقة هذا المسلك، لأن ذلك مما يبعده من فهم المسترشد، فلنكتفي في بيان حقيقته بما مر.

وقد اختلفوا في إفادة هذا الطريق للعلِّية. فقال الشافعي: هو حجة نظرًا لشبهه بالمناسبة، وقال أبو بكر الصيرفي وأبو إسحاق الشيرازي: هو مردود نظرًا لشبهه بالطرد. وقال الفخر الرازي: المعتبر في قياس الشبه ليكون صحيحًا حصول المشابهة بين الشيئين لعلة الحكم أو مستلزمها.

قال ابن السبكي: وأعلاه أي أعلى قياس الشبه على القول بحجيته قياس غلبة الاشتباه في الحكم والصفة ثم القياس الصوري، ومعنى كلامه أن الطريق الذي هو الشبه يكون شبهًا في الحكم ويكون شبهًا في الصورة، وقد يكون غير ذلك أيضًا.

فأما المشابهة في الحكم فنحو غرم العبد إن شبهناه بالقيميات المملوكة، وجبت قيمته بالغة ما بلغت، وإن رددناه إلى الحر لشبهه به لم يتعد غرمه دية الحر، فرجح الشافعي وبعض أصحابنا قياسه على القيميات المملوكة، لأن شبهه بها أغلب أحواله، بيان ذلك أنه أشبهها في كونه يباع ويوهب ويوقف ويؤجر ويعار

ويوصى به ويرهن ويودع ويضمن، ولم يشبه الحر إلا في كونه مكلفًا حاملاً للأمانة مأمورًا منهيًّا، ورجح سائر أصحابنا شبهه بالحر، فردوه إلى دية الحر، زادت قيمته عن ذلك، ومن ذلك النكاح الفاسد، فإنه يشبه الزنا لكونه ممنوعًا من الإقدام عليه، ويشبه النكاح الصحيح في ثبوت المهر والنسب، ومن ذلك اختلافهم في المعتقة التي تحت حر، هل تخير تشبيهًا بالتي تحت العبد إذا أعتقت أم لا تخير، كمن كرهت كفؤها؟.

ومن ذلك الخلاف في وجوب النية في الوضوء، هل تجب لشبهه التيمم لكونه طهارة يراد بها الصلاة أم لا تجب لكونها طهارة بالماء، كإزالة النجاسة؟

وأما الشبه في الصورة، فكقياس الخيل على الحمير والبغال في عدم وجوب الزكاة، وكقياس شعر المرأة بعد قطعه بشعر رأس الرجل في إباحة النظر إليه، وهو معنى قوله: (وشعر يحجر منه النظر..) إلخ.

ومعنى (أبين) قُطِع. وبيان ذلك أن شعر المرأة لا يحل النظر إليه، فإذا قطع فقد قيل بإباحة النظر إليه، ولا مستند للقائل بذلك إلا قياسه على شعر رأس الرجل، والجامع بينهما المشابهة في الصورة، ومثله شعر العانة.

ومن ذلك الخلاف في جزاء الصيد، فالواجب مثله لظاهر الآية، فيحتمل مثله في الخلقة على ما يقوله أهل المذهب، ويحتمل مثله في القيمة على ما يقوله غيرهم، وجعله مثله في الخلقة هو من الشبه الصوري.

ومن ذلك قياس القعدة الأخيرة في الصلاة على القعدة الأولى في عدم الوجوب عند القائلين بذلك لاشتباه صورتيهما، وكيفية تركيب القياس في ذلك أن تقول: قعود على صفة مخصوصة يؤدى فيه الشهادتان فلا يجب كالقعود الأوسط في الرباعية، ونحو ذلك كثير، والمشابهة في الأحكام أقوي من المشابهة في الصورة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الطريق الرابع من طرق العلة المستنبطة وهو الدوران، فقال:

[الطريق الرابع: الدوران]

والدورانُ أنْ يدورَ الوصفُ مَعْ حكمٍ إذا دارَ، وإن زال ارتفعْ
فإنــهُ بالــدوارنِ يُعــلمُ بأنه علتــهُ ويحكَــمُ
مثلُهُ التحــريمُ عندَ الشــدَّةِ وينتــفي عنــدَ انتفاءِ الحِدَّةِ

اعلم أن الدوران عبارة عن وجود وصف من الأوصاف مع حكم من الأحكام وعدمه مع عدمه، أي إذا وجد ذلك الوصف وجد معه ذلك الحكم، وإن زال ذلك الوصف زاله معه الحكم، فالوصف دائر مع الحكم وجودًا وعدمًا، وسماه ابن الحاجب الطرد، والعكس فالطرد عبارة عن وجود الوصف، حيث وجد الحكم، والعكس عبارة عن زوال الوصف مع زوال الحكم، مثاله تحريم الخمر

مع الشدة، فإنه قبل وجودها يكون عصيرًا لا حرمة فيه، وبعد زوالها يكون حلالاً لا حرمة فيه أيضًا على المختار، فوجود الشدة مع وجود التحريم وعدمها مع عدمه، فعلم من ذلك أن الشدة علة للتحريم مثلاً.

ومن ذلك رضا المرأة في صحة التزويج فإنه يوجد مع البلوغ، وينعدم عند عدمه، فالصبية لا يقدح عدم رضاها في التزويج، وإن كانت ثيبًا كما هو المذهب خلافًا للشافعي، حيث جعل الثيوبة علة الرضى، وقد اختلف في إفادة هذا الطريق العلية على مذاهب:

المذهب الأول: أن هذا طريق شرعي تثبت به العلة، فتقتضي الحكم حيث وقعت، ونسب هذا القول لأبي الحسين وأبي الحسن الكرخي وغيرهما هو قول ابن بركة العماني البهلوي، ويقول أبو الحسين: هو معتمد القياس.

ثم اختلف القائلون بذلك على قولين: فمنهم من ذهب إلى أنه يفيد العلية ظنًّا وهو قول الأكثر، ومنهم من ذهب إلى أنه يفيدها قطعًا. قال المحلِّي: وكأن قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالإسكار لحرمة الخمر. واعترض بأن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال ولا تستلزم العلية، لجواز أن يكون وصفًا مناسبًا وليس هو العلة.

المذهب الثاني: لأبي عبد الله البصري، واختاره العضد أن ذلك ليس بطريق مطلقًا لا في العقليات ولا في الشرعيات.

المذهب الثالث لبعض الأصوليين: أنه طريق إلى العلِّية بعد علمنا بورود التعبد بالقياس لا قبل ذلك.

المذهب الرابع: أنه طريق إلى معرفة العلة بشرط أن يتقدمه إجماع على أن الحكم معلَّل أو دلالة على ذلك، ثم تحصل طريقة سبر وهو: حصر الأوصاف المحتملة وإبطال كل واحد إلا الوصف المختار للعلية، وفي هذا المذهب إبطال كون الدوران طريقًا مستقلاًّ.

قال صاحب المنهاج: ونحن نقول بخلاف هذه الأقوال كلها، وقد أوضحناه بقولنا: وإنما يكون طريقًا إلى العلة حيث يعلم وجوب التعليل للحكم جملة، إما بإجماع على ذلك أو بدليل كقوله تعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء/ ١٠٧] كما قدمناه آنفًا، وأن لا يحصل إجماع ولا دليل على وجوب تعليل الأصل المقيس عليه فموضع اجتهاد للمجتهد يعمل فيه بحسب ما يظهر له من القرائن المرشدة إلى أن الوصف علة، نحو أن يكون لبعض الأوصاف تأثير في الحكم وليس لبعضها، مثل ماله من الأثرية، فيكون أولى.

قال: والحجة لنا على ما اخترناه أن الوصف الذي دار عليه الحكم إثباتًا ونفيًا إذا خلا عن طريقة السبر أو أن الأصل عدم الأصل أو غير ذلك من المرجحات للعلية جاز أن يكون ملازمًا للعلة، وليس بعلة كرائحة المسكر، فلا قطع ولا ظن لكون العلة حينئذ.

قال: واعلم أنا في اختيارنا هذا لم نبطل به كون الدوران طريقًا إلى العلة مستقلاً بل نحن نجعله طريقًا يحتاج إلى تقويته بما ذكرنا. قال: وقد أشار ابن الحاجب إلى مثل ما اخترناه، هذا كلامه مع اختصار وبعض تصرف.

واحتج أهل القول الأول وهم المثبتون لهذا الطريق بأنه إذا حصل الدوران، ولا مانع من العلية حصل العلم أو الظن عادة بأن العلة كما إذا دعي إنســـان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب، وتكرر ذلك علم أنه سبب الغضب، حتى إن الأطفال يعلمون ذلك.

وأجيب بأنه لولا ظهور انتفاء الأسباب من غير دعائه بذلك الاسم إما يبحث عن سبب غضبه أو بأن الأصل عدم ما سوى دعائه به لم يظن.

واحتج المانعون من قبوله مطلقًا بأن وجود الوصف مع الحكم وانتفاؤه مع انتفائه لا يلزم منه، كون ذلك الوصف علة للحكم لجواز أن يكون الوصف ملازمًا للعلة لا نفسها كرائحة المسكر المخصوصة، فإنها دائرة معه وجودًا وعدمًا وليس علة.

ورد بأن ملازمة الوصف للعلة المقتضي عدم انفكاك أحدهما عن الآخر يقتضي وجود العلة، وإن لم تعلم عينها، وهذا ينبغي أن يكون كافيًا في المقصود إذ حيث علم وجود ذلك الوصف في الأصل والفرع، علم وجود علة الأصل

في الفرع، فينبغي أن يصح القياس من غير احتياج لتعيين العلة، فجواز ما ذكر يقتضي خلاف مطلوب هذا القول، فكيف يستدل به عليه.

وبالجملة فإن أريد الاستدلال على انتفاء العلة لم يصح أو على تعيينها لم يفد.

احتج أرباب القول الثالث، وهم المثبتون لحجيته بعد العلم بالتعبد بالقياس، بأن طرق العلل الشرعية كطرق العقلية، فكما أن دوران الحكم على الوصف نفيًا واثباتًا طريق إلى العلة العقلية، كذلك نقول في العلة الشرعية بعد ورود التعبد بالقياس، وأنت خبير بأن هذا القول راجع إلى القول بثبوت الدوران، لكن فيه زيادة قيد، وهو قولهم بعد العلم بالتعبد بالقياس، فظاهره أن من لم يعلم ذلك فلا يصح له أن يثبت العلية بهذا الطريق، وثبوت ذلك غير متوقف على ما ذكروه.

لأن الغرض من ثبوته بيان أنه طريق لمعرفة العلة، وكونه طريقًا إلى ذلك غير مستلزم للعلم بالتعبد بالقياس، والله أعلم.

ثم إنه أخــذ في بيان الطريق الخـامس من طرق العلة المستنبطة وهو الطرد، فقال:

[الطريق الخامس: الطرد]

والطَّـرْدُ أنْ يوجـدَ حيثُ وجدَا ... ولا يزول الوصفُ حيثُ فُقِدَا
ولم يَكُنْ مناسـبًا والأعـدلُ ... ردُّ قَبُـولِهِ وقيـلَ يُقبَـلُ

اعلم أن الطرد عبارة عن وجود الوصف حيث وجد الحكم ولو لم ينعدم عند انعدامه، وبهذا المعنى فارق الدوران، فإن الدوران وجود الوصف مع وجود الحكم، وعدمه مع عدمه كما مر بيانه.

واشترطوا في الطرد عدم مناسبة الوصف للحكم، فإنه إن ناسبه كان من باب المناسبة لا من باب الطرد، ولم يشترطوا عدم المناسبة في الدوارن، بل ظاهر كلامهم أن الوصف في الدوران قد يكون مناسبًا، وقد يكون غير مناسب.

فإن قيل: إنه إذا كان الوصف مناسبًا فالإثبات بالمناسبة لا بالدوران. أجيب بأن الكلام في الإثبات بالدوران من حيث إنه دوران من غير نظر فيه للمناسبة، ولذا اختلف فيه: هل يفيد علية الوصف المدار أم لا؟ ولو نظر للمناسبة لتعين الوصف للعلية، فالفرق بين الدوران والطرد من وجهين:

أحدهما: عدم الانعكاس في الطرد وهو موجود في الدوران.

وثانيهما: اشتراط عدم المناسبة في الطرد، ولا يشترط ذلك في الدوران.

وقد اختلف العلماء في إفادة هذا الطريق العلية، فقبله بعض من قبل الدوران ورده الأكثر. وقيل: إن قارن الوصف الحكم فيما عدا صورة النزاع أفاد العلية فيفيد الحكم في صورة النزاع، وعليه الفخر الرازي، وقيل تكفي المقارنة في صورة واحدة لإفادة العلية، والصحيح قول الأكثر لأن الطرد تعليق الحكم بالعلة في الفرع، وذلك فرع على صحتها في الأصل فيلزم الدور.

واحتج المثبتون له بأمرين:

أحدهما: أن العلة العقلية متى لم يدفعها دافع وجب الحكم بكونها علة، فكذا الشرعية.

وثانيهما: أنه إذا كان قصورها دليل فسادها كان تعديها دليل صحتها.

وأجيب عن الأول بأنه إذا لم يدفع العقلية دافع بعد ثبوت كونها علة بطريق لزم عليتها، وأما إذا لم يكن قد ثبتت عليتها بوجه آخر لم يجب الحكم بعليتها، وكذا القول في الشرعية.

وأجيب عن الثاني: بأنه ليس القصور دليل الفساد سلمنا فلا يلزم أن انتفاءه دليل للصحة، لأن الشيء إذا دل على حكم لا يلزم أن يدل نقيضه على نقيض ذلك، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان تقسيم القياس جملة، وجعل ذلك خاتمة لمباحث أركان القياس، فقال:

خاتمة في انقسام القياس إلى جلي وخفي وإلى قياس علة وقياس دلالة

وقسَّمُوا القــياسَ للجَــليِّ إن كانَ واضحًــــا وللخفيِّ
أمَّا الجـليُّ فَهْــوَ ماقــد عُلمَا أن الذي يُفْــرَقُ فيــه عُدِمَا
وعكسُهُ الخفــيّ إِذْ لم يُعلمِ عدَمُــهُ لكــنْ يُظــنُّ فاعلمِ

قسم الأصوليون القياس إلى جلي وخفي، فأما الجلي فهو ما علم فيه نفي الفارق بين الأصل والفرع كالأمة والعبد في سراية العتق، لأنه ورد في الخبر عنه ﷺ أنه قال: «مَنْ أعتقَ شِقْصًا[1] لهُ في عبدٍ قومٍ عليهِ الباقِي» فورد النص في العبد دون الأمَة، وأجمعت الأمة على أنه لا فارق بينه وبينها في ذلك، ومثله قوله تعالى في الإماء الزواني ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء/ ٢٥] فأوجب نصف الحد على الإماء ولم يذكر العبد، لكن أجمعت الأمة على أنه لا فارق بين الأمة والعبد في تنصيف الحد، فهذا قياس جلي عند الجمهور.

وأما الخفي فهو نقيض الجلي، وهو مالم يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الفرع والأصل بل قامت عليه أمارة ظنية، وهو ما تجاذبته أصول مختلفة الحكم يجوز رده إلى كل واحد منها، ولكنه أقوى شبهًا بأحدها، مثاله الوضوء عبادة،

(١) شقصًا: نصيبًا. (م).

فتجب فيه النية كالصلاة، فيقول الحنفي: طهارة بالماء فلا تجب فيه النية كإزلة النجاسة، فقد تجاذبه أصلان: وهما الصلاة وإزالة النجاسة، سمي خفيًّا لافتقاره إلى نظر في ترجيح أي الشبهين، وترجيح أحد الشبهين على الآخر يسمي بقياس غلبة الأشباه، ويسمي القياس الجلي أيضًا قياسًا في معنى الأصل وقد اختلف الأصوليون في تحديده، فمنهم من قال: إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص إذا كان من جهة فهم المعنى لا يتناول اللفظ، وقالوا: ما عدا التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء/ ٢٣] مفهوم بالقياس، ومنهم من قال: قياس المعنى مالا يفهم بنص ولافحوى ولا يحتاج فيه إلى تأمل واختبار، بل يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع، ولا يتعدد فيه الشبه.

قال صاحب المنهاج: فحصل من هذا أن قياس المعنى ما جمع أربع شرائط: الأولى: أن تكون العلة فيه مفهومة من غير كلفة. الثانية: أن لا تفهم بنص ولا فحوى. الثالثة: أن لا تحتاج إلى ضرب من الاختبار. الرابعة: أن يكون الأصل فيه واحد أو أكثر، ويقل الشبه بها إلا واحدًا يقوي شبهه على وجه يقطع بعدم خلافه، فما جمع هذه الشرائط فهو قياس المعنى. قال: وقد دخلت كلها تحت قولنا ما قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع.

واعلم أنه قد وقع خلاف في معنى الأصل: هل هو قياس أم لا؟ فعند الجمهور هو قياس، وعند أبي الحسن الكرخي أنه ليس بقياس، بل النص على العلة لا يسمي قياسًا على الإطلاق، بل قياس في معنى الأصل، أي قياس في

معنى النص على الحكم لأن النص على العلة جار مجرى اللفظ العام، فالفرع دخل في العموم وهو عند الجمهور قياس كما قدمت لك.

وقد قدمت لك أيضًا أن المانعين للقياس يسمون حكم العلة المنصوصة نصًّا، فمذهب الكرخي في هذه التسمية موافق لما قدمناه عنهم، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان تقسيم القياس باعتبار ذكر العلة وعدم ذكرها، فقال:

وإنْ يكــنْ مُصَرَّحًا بالعــلةِ فيه فيُــدْعى بقــياسِ العلةِ
وإنْ يكـن بــلازمِ العــلةِ لا بنفســـهَا فبــالدِّلالةِ اجعلاَ

ينقسم القياس باعتبار ذكر العلة فيه وعدم ذكرها إلى قسمين: قياس علة وقياس دلالة، فأما قياس العلة فهو ما صرح فيه بالعلة، كما يقال: النبيذ مسكر، فيحرم كالخمر سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة، وقيل: إن قياس العلة هو ماصرح الشارع فيه بالعلة، كقوله ﷺ في شهداء أحد: «زَمِّلُوهم في ثِيَابِهم بِكُلومِهم ودِمَائِهم، فإنَّهم يحُشَرونَ وأَودَاجُهم تَشْخَبُ دَمًا» وإنما سموا هذا قياس علة لتصريح الشارع بعلته، قال صاحب المنهاج: ويلحق بهذا ما ثبتت علته بتنبيه النصوص أو الإجماع.

وأما قياس الدلالة فهو ما لا تذكر فيه العلة، بل وصف ملازم لها، وحاصله أن يثبت حكمًا في الفرع لوجود حكم آخر فيه توجبهما علة واحدة في

الأصل كوجوب قطع أيد كثيرة إذا اشتركوا في قطع يد واحدة، كما يقتلون إذا اشتركوا في قتله، والجامع وجوب الدية عليهم في الصورتين.

قال صاحب المنهاج: وتحقيق كيفية تركيب القياس أن نقول في قطع الأيدي بيد واحدة جناية من جماعة توجب على كل واحد منهم دية كاملة، فلزم أن توجب القصاص عليهم كما أوجبته في القتل. وها هنا أصل وهو القتل، وفرع وهو قطع اليد، وعلة وهي وجوب ديتها على كل واحد، وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعًا، فإذا كان الفرع وهو قطع اليد قد شارك الأصل وهو القتل في العلة، وهي لزوم الدية على كل واحد، وجب أن يشاركه في الحكم، وهو القصاص، انتهى.

ومن ذلك الاستدلال على عدم وجوب سجود التلاوة بجوازه على الراحلة كالنوافل، لأن الجواز على الراحلة من أحكام النوافل، وذلك أنه لم يذكر في هذا القياس علة التنفل، وذكر وصف يلازمها وهو الجواز على الراحلة، وإنما سمي هذا قياس دلالة لأن العلة فيه دالة على حصول موجب الحكم. قال صاحب المنهاج: ويلحق بهذا القسم ما ثبتت علته بالاستنباط بأي وجوهها.

أقول: وظاهر كلامه أن قياس الدلالة هو ما لم يصرح الشرع بعليته، فيكون مقابلاً لقياس العلة على التعريف الثاني من التعريفين اللذين قدمت ذكرهما.

وظاهر كلام البدر عدم اشتراط ذلك، فيكون قياس العلة على كلام البدر كلما صرح القائس فيه بالعلة، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة كما مر، وقياس الدلالة هو ما لم يصرح القائس فيه بالعلة، لكن صرح بأمر يلازم العلة، سواء ثبت ذلك من طريق النصوص أو من الاستنباط، وعليه مشيت في النظم.

فقول المصنف: (وإن يكن مصرحًا معناه) إن صرح القائس، ومعني قوله: (يُدعى) أي يسمى، و(قياس العلة) علم على النوع المخصوص من القياس فلا إيطاء في البيت.

وقوله: (فبالدلالة اجعلا) أي فسمة بقياس الدلالة فاجعل في البيت بمعني سمِّ على حد قوله تعالى ﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ﴾ [الزخرف/ ١٩] أي سموهم بذلك، وفيه تصرف في العلم، حيث حذف من قياس الدلالة المضاف، وأبقى المضاف إليه، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان حقيقة القياس، وبيان أركانه، وبيان شروط كل ركن منها، وأحكام ذلك أخذ في بيان الأشياء التي تقدح في كمال القياس، فقال:

مبحث القوادح وهي خمسة وعشرون اعتراضًا

ومنعُـهُ بالقـدحِ في الدليـلِ أو بمعـارضٍ لـدى التفصِيلِ

اعلم أن الاعتراضات الواردة على القياس خمسة وعشرون، وحصرها صاحب المنهاج في أحد عشر نوعًا. قال: وأكثرها المرجع به إلى القدح باختلال شرط من شروط الأصل أو الفرع أو العلة.

وقال ابن الحاجب: وكلها راجعة إلى الممانعة أو المعارضة، وإلا لم تسمع. قال صاحب المنهاج: بل إلى المنازعة في كمال الشروط، وإلا لم تسمع.

والخلاف بين ابن الحاجب وصاحب المنهاج في هذا المعنى لفظي، لأن الممانعة والمعارضة اللذين ذكرهما ابن الحاجب عبارة عن المنازعة في كمال الشروط، وبيان ذلك أن غرض المستدل إثبات مدعاه بدليله، وغرض المعترض عدم إثباته به، والإثبات بالدليل يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته من معارض لتنفذ شهادته، فيترتب عليه الحكم، فالمعترض إما أن يهدم شهادة الدليل بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها، وإما أن يهدم نفوذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها، ويمنع ثبوت حكمها، فالأول هو الممانعة، والثاني هو المعارضة، ومالم يكن من واحد من النوعين المذكورين فلا تعلق له

بمقصود الاعتراض فلا يسمع، فقول الناظم: (بالقدح في الدليل) بمعنى الممانعة والتفصيل بمعنى التفريع.

وقد حصر البدر الشماخي - رحمه الله تعالى - الاعتراضات كلها في سبعة أنواع بعد أن ذكر أنها خمسة وعشرون اعتراضًا:

النوع الأول: ما يرجع إلى الألفاظ من دعوى الإبهام وغيره، فيجب فيه الاستفسار.

النوع الثاني: ما يرد على تمكن المستدل من الاستدلال بالقياس في تلك المسألة.

النوع الثالث: ما يرد على المقدمة الأولى، وهو دعوى حكم الأصل، ومنع حكم الأصل أو منع أحد محتملي اللفظ المتردد بين شيئين.

النوع الرابع: ما يرد على المقدمة الثانية، وهو قول المستدل والحكم في الأصل معلل بكذا، والقدح فيه إما منع وجود العلة أو منع عليتها أو عدم تأثيرها أو عدم الإفضاء أو عدم ظهورها أو عدم انضباطها أو عدم اطرادها، وهو النقض والكسر أو عدم انعكاسها أو وجود معارض فتلك عشرة.

النوع الخامس ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة.

النوع السادس: ما يرد على المقدمة الرابعة، وهي قول المستدل فيوجد الحكم في الفرع، وفي هذا النوع المخالفة والقلب.

النوع السابع: ما يرد على ادعائه عدم النزاع بعد ثبوت الحكم في الفرع، وفي هذا النوع القول بالموجب، وسيأتي بيان كل واحد من هذه الأشياء إن شاء الله تعالى.

واعلم أن الاعتراضات ليست محصورة في هذه الأشياء المذكورة، لأن للوضع والاصطلاح فيها مدخلاً، وإنما ذكرنا منها ما ذكره المتقدمون وعول عليه أكثر المتأخرين، وها نحن الآن نشرع في بيان كل واحد من تلك الأشياء المذكورة.

فنقول: بدأ المصنف بالاستفسار، فقال:

[منها الاستفسار]

فاعْتَرَضُوا بطَلَبِ التفسيرِ عن لفظِهِ المجمَلِ في التعبيرِ
وهكَذَا في لفظِهِ الغريبِ ويَكْفِهِ البيانُ للمُجيبِ

من الاعتراضات على المستدل الاستفسار، وهو: طلب التفسير، أي تبيين معنى اللفظ، وذلك إنما يسمع في موضعين: أحدهما: فيما إذا كان لفظ

المستدل مجملاً، وثانيهما: فيما إذا كان لفظه غريبًا ولا يسمع في غيرهما، لأن المعترض في غيرهما متعنت. مثاله إذا كان اللفظ مجملاً أن يقول المستدل: بان البطلان فيقول المعترض: ما معنى بان؟ فإنه يكون بمعنى ظهر وبمعنى انفصل. ومثاله إذا كان اللفظ غريبًا أن يقول المستدل مثلاً: أيْلٌ لم يُرَض حين أكل فلا تحل فريسته كالسيد، فيقول المعترض ما الأيل؟ وما معنى لم يُرَض؟ وما فريسته؟ وما السيد؟ فيجيب المستدل بأن الأيل هو الكلب، ولم يُرَض: لم يُعَلَّم، وفريسته صيده، والسيد: الذئب، وعلى المعترض بيان كونه مجملاً لأن الأصل عدم الإجمال، لأن اللفظ إنما وضع للبيان، ولا يكلف بيان تساوي المعاني فيه لعسره، وإن كان لا يصح الاعتراض إلا به.

ولو قال المعترض إذا طلب منه بيان تساوي المعاني في ذلك اللفظ: إن التفاوت يستدعي ترجيحًا بأمر، والأصل عدمه، لكان جيدًا.

والجواب عن هذا الاعتراض هو أن يبين المستدل مقصوده من ذلك اللفظ، وأنه موافق للنقل أو العرف، أو أن معناه ظاهر لقرائن معه، أو تفسير لمراده، أمّا لو فسره بما لا يحتمله لغة فلا يسمع منه ذلك، لأنه من جنس اللعب، وإن قال المستدل يلزم ظهوره في أحد المعنيين دفعًا للإجمال، أو قال: يلزم ظهوره فيما قصدت، لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقًا، فقد صوبه بعضهم وبعضهم لم يصوبه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الثاني وهو فساد الاعتبار، فقال:

[منها فساد الاعتبار]

وبفســـــادِ الاعتبَارِ وَهْــوَ أَنْ يُعارِضَ القياسَ بالنصِّ الحسَنْ
فيطعَـــنُ المجيبُ أو يؤَوِّلُ وإنْ لم يصـــحَّ الطعنُ فيمَا يُنقلُ
أو بَيَّنَ المــرادَ منــــهُ أنــهُ غَـــيرُ مخــالفٍ لمـــا بيَّنَهُ
أو عـــارضَ النصَّ بنصٍّ مثـلِهِ وســـلَّم القـــياسَ عند أصلِهِ

فساد الاعتبار عبارة عن إبداء المعترض دليلاً شرعيًّا من كتاب أو سنة أو إجماع، معارضًا لقياس المستدل، وجوابه أن يطعن المستدل في ذلك الدليل المعارض لقياسه، إن كان مما يصح الطعن فيه كخبر الآحاد، أو يتأوله بما يوافق قياسه إن كان مما لا يصح الطعن فيه كآية من كتاب الله أو سنة متواترة أو مشهورة، أو يبين المراد من الدليل، ويظهر أنه غير مخالف لقياسه الذي أظهره، بل هو دليل له لا للمعترض، أو يعارض ذلك الدليل بدليل مثله يشهد لصحة قياسه، فيتساقط الدليلان ويبقى القياس وأصله سالمين من المعارض.

فإذا أجاب المستدل عن قياسه بأحد هذه الأمور سلم قياسه من القادح المذكور، مثاله قول من لم يشترط التسمية في الذبح، ذبح من أهله في محله، فيحل وإن لم يسم كذبح ناسي التسمية، فيقول المعترض: هذا القياس معارض

بقوله تعالى﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ [الأنعام/ ١٢١] فيجب المستدل بأن ذلك متأول بذبح عبدة الأوثان بدليل قوله ﷺ: «ذِكْرُ اللهِ عَلى قَلبِ المؤْمِنِ سَمّى أو لم يُسَمِّ» قال صاحب المنهاج: أو يرجح القياس على ظاهر الآية لكونه مقيسًا على الناسي وهو مجمع عليه مخصص للآية باتفاق، فإن أظهر المعارض فارقًا بين العامد والناسي فهو من قبيل دعوى الفرق، وسيأتي بيانه. قال: وفي هذا الاعتراض دعوى اختلال شرط من شروط العلة لمصادمة النص، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الثالث وهو فساد الوضع، فقال:

[ومنها فساد الوضع]

وبفسادِ الوضعِ وهْو أن تَجي … علتُهُ في ضدِّ ذاك المخرجِ
فيظهرُ المجيبُ فيهِ المانعَا … وباطلٌ إنْ لم يبينْ مانعَا

فساد الوضع عبارة عن مجيء علة ذلك القياس الذي أبداه المستدل في حكم مضاد للحكم الذي أخرجه المستدل، وحاصله أن يبين المعترض أن هذا القياس باطل لكونه على غير هيئة القياس الصحيح لأن الشرع اعتبر تلك العلة في نقيض ذلك الحكم. قال صاحب المنهاج: وهو يعود إلى منع كون الوصف علة لانتقاضه وذلك خلل شرط، فإن ذكره بأصله فهو القلب، فإن بين مناسبته

لنقيض الحكم من غير الأصل الذي رد إليه المستدل، وكان بيانه من الوجه الذي ادعاه المستدل، رجع إلى القدح في المناسبة وسيأتي.

وإن بين ذلك من غير الوجه المدعى لم يقدح إذ قد يكون للوصف جهتان يقتضي من أحدهما نقيض ما يقتضيه من الأخرى ككون المحل مشتهى، فهو يناسب الإباحة لإراحة الخاطر، والتحريم للإضرار بالنفس بالجماع.

والجواب عن هذا الاعتراض هو أن يبين المستدل الوجه المانع من ثبوت ذلك الحكم لتلك العلة في الصورة التي أبداها المعترض، فإن لم يبين ذلك بطل قياسه، مثاله قول المستدل التيمم مسح، فيسن فيه التكرار كالاستجمار[1]، فيقول المعترض هذا فاسد الوضع؛ لأن المسح لا يناسب التكرار لأنه ثبت اعتبار كراهية التكرار في مسح الرأس، فيجيب المستدل بوجود المانع في أصل المعترض، فيقول إنما كره التكرار في مسح الرأس لئلا يعود غسلاً، والله أعلم.

إنه أخذ في بيان حكم الاعتراض الرابع وهو منع حكم الأصل، فقال:

[ومنها منع حكم الأصل بالتقسيم وبدون تقسيم]

ومنعُ حكمِ الأصلِ بالتقسيمِ أو دونَه كالكلبِ في التحريمِ
فللمجيبِ منعُ حُرْمِ الكلبِ لمـــا لديهِ من دليـــلٍ يُنبي

(١) الاستجمار: استعمال الحجارة الصغيرة في إزالة النجاسة عن المخرجين في الاستنجاء. (م).

وإنْ يكنْ في لفظهِ محتملُ للحقِّ في وجهٍ ووجْهٍ يبطُلُ
ولم يُبَيِّنْ فيجي المعترضُ فيرفُضُ الوجهَ الذي يُرْتَفضُ
فذلك التقسيمُ والأصحُّ قبولُهُ إن كانَ فيه نُجْحُ

اعلم أن منع حكم الأصل عبارة عن التعرض لإبطال حكم أصل قياس المستدل، فيبطل بذلك قياسه رأسًا، وهو نوعان: لأن هذا الإبطال إما أن يكون منعًا بعد التقسيم، وإما أن يكون بدون التقسيم، أما المنع بعد التقسيم فسيأتي قريبًا.

وأما بدون التقسيم فهو أن يمنع المعترض من ثبوت حكم ذلك الأصل مطلقًا، مثاله أن يقول المستدل: الهر حرام لأنه سبع كالكلب، فيقول المعترض: لا نسلم أن الكلب حرام لقوله تعالى ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ [الأنعام/ ١٤٥] ومن ذلك ما لو قال المستدل: جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب، فيمنع المعترض كون جلد الكلب لا يقبل الدباغ. قال ابن الحاجب: وليس قطعًا للمستدل بمجرده، يعني أن المنع من ثبوت حكم الأصل لا يقطع المستدل عن تتميم دليله، بل له أن يجيب عن ذلك المنع بما يكون دافعًا لاعتراض المعترض، لأنه كمنع مقدمة من مقدمات الدليل، وذلك كمنع علِّية العلة أو وجودها، وقيل بل ينقطع بمجرد منع ثبوت الحكم، لأنه إذا

حاول الاستدلال على ثبات الحكم كان ذلك انتقالاً إلى مسألة غير ما يحاول إثباتها. وقال الغزالي: يتبع عرف المكان يعني في المناظرة، وقال الشيرازي: لا يسمع المنع من حكم الأصل فلا تلزمه الدلالة عليه. قال صاحب المنهاج: وهو بعيد إذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع أصله.

والجواب عن هذا الاعتراض هو أن يظهر المستدل دليلاً على ثبوت حكم أصله من نص أو إجماع، فإذ أقام الدليل على ذلك سلم قياسه من هذا الاعتراض المذكور.

وأما المنع بعد التقسيم فهو أن يكون في لفظ المستدل احتمالان: أحدهما حق والآخر باطل، فيمنع المعترض أحد الاحتمالين لكونه باطلاً، إما مع السكوت عن الآخر لأنه لا يضره، أو مع التعرض لتسليمه لأنه لا يضره أيضًا.

مثاله أن يقول المستدل في صحيح فقد الماء في الحضر: هذا غير واجد للماء، فيتميم لوجود سببه كالمسافر، فيقول المعترض: إما أن تريد أن تعذر الماء مطلقًا سبب أو تريد تعذره في السفر، فالأول ممنوع.

ومن ذلك أيضًا أن يقول المستدل فيمن قتل عمدًا والتجأ إلى الحرم: قَتْل عمد عدواني يجب فيه القصاص للعدوانية، فيقول المعترض: إما أن تريد أن العدوانية سبب لذلك مع وجود المانع الذي هو الالتجاء إلى الحرم أو دونه الأول ممنوع، واختُلف في قبول هذا الاعتراض، فقيل: لا يقبل؛ لأن إبطال أحد

محتملي كلام المستدل لا يضره لجواز أن يكون المعنى الباطل غير مراد المستدل، قال البدر كابن الحاجب: والمختار قبوله، إذ به يتعين مراد المستدل.

وأيضًا له مدخل في هدم الدليل، وفيه تضييق على المستدل، وربما عجز عن تتميم الدليل، لكن بشرط أن يكون ذلك الوجه الذي أبطله المعترض لازمًا للمستدل، فأما إذا لم يكن لازمًا له فلا يسمع لعدم قدحه في قياس المستدل.

ولهذه الفوائد المذكورة صحح المصنف قبول هذا الاعتراض، وإليها أشار بقوله: (إن كان فيه نجح) أي إن كان في قبوله فائدة من الفوائد المذكورة، فهو مقبول، وإلا فهو مردود، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الخامس والسادس، وهما منع وجود العلة في الأصل ومنع كونها علة بعد تسليم وجودها، فقال:

[ومنها ادعاء عدم وجود العلة، وادعاء عدم علِّيتها]

وبادِّعَا عَـــدْمِ وجـــودِ العلَّةِ   أو عـــدمِ عِلِّيتِهَا لِنُكْـــتَةِ
فيثبتُ القـــائسُ ذا بالشـــرعِ   إن كـــان أو بالعقـــلِ أو بالسمعِ
ويثبتُ العـــليَّةَ المذكـــورَةْ   بأحدِ المســـالِكِ المشـــهورَةْ

ذكر في هذه الأبيات من الاعتراضات نوعين: أحدهما: منع وجود العلة في الأصل. وثانيهما: منع كونها علة بعد تسليم وجودها في الأصل.

فأما منع وجود العلة في الأصل فنحو قول من منع من تطهير الدباغ جلد الكلب: حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعًا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير، فيقول المعترض: لا نسلم أن الخنزير يغسل الإناء من ولوغه سبعًا، وجوابه: أن يثبت المستدل وجود ذلك الوصف الذي علل به في ذلك الأصل الذي قاس عليه بدليل شرعي من نحو نص أو إجماع، فإن وجد ذلك الدليل سلم قياسه من الاعتراض المذكور، وإن لم يجد دليلاً على ثبوت ذلك من الشرع أثبته بالعقل أو بالسمع.

أما إثباته بالعقل فكما لو قضى العقل بأن ذلك الوصف غير مفارق لذلك الأصل الذي قاس عليه، ويصحح ذلك بالأدلة والعقلية، أما إثباته من جهة السمع فكما إذا نقل ثبوت ذلك الوصف في ذلك الأصل عمن يقبل المعارض عنه، فإنه يكتفي في دفع الاعتراض بتسليم الخصم المعترض، وقد يجاب في إثباته بجهة الحس كوجود طيب الرائحة في المسك، ووجود الحلاوة في العسل ونحو ذلك.

وأما منع وجود علية ذلك الوصف فهو أن يمنع المعترض كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، بعد أن سلم وجود ذلك الوصف في الأصل. قال صاحب المنهاج: وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالك العلل، إلى أن قال: وهذا الاعتراض راجع إلى دعوى اختلال شرط كما ترى. قال ابن الحاجب: والمختار قبوله وإلا أدى إلى اللعب في التمسك بكل طرد، وقيل: لا يقبل هذا

المنع لأن المستدل قد استكمل القياس، وهو رد فرع إلى أصل بجامع بينهما.

ورد بأن المراد بجامع يغلب في الظن صحته. قالوا عجز المعترض دليل صحته، فلا يسمع المنع.

وأجيب بأنه يلزم على ذلك أن تصح كل صورة دليل يعجز المعترض عن اعتراضها، وإن لم يصحح المستدل مقدماتها.

والجواب عن هذا الاعتراض أن يبين المستدل علية ذلك الوصف بأحد طرق العلة المشهورة التي قدمنا ذكرها آنفًا، فيثبت عليته بالإجماع إن كان، أو بالنص إن وجد نص من كتاب أو سنة صريحًا او تلويحًا لم إن يوجد شيء من ذلك التمس إثبات ذلك بأحد طرق العة المستنبطة كالسبر والمناسبة إلى آخرها، ولا ينقطع عند ذلك المعترض، بل له أن يعترض ما أبداه المستدل بما يرد على كل طريق من تلك الطرق من المطالبة بما هو شرط فيه، فيرد على ظاهر الكتاب الإجمال والتأويل والمعارضة بإمارة أخرى والقول بالموجب، كأن يقول دليلك الذي أثبتت به علِّية هذا الوصف مجمل أو متأول بكذا وهو على غير ما تظن، أو إنه ليس بدليل لك بل عليك، أو أنه معارض بدليل آخر وهو كذا، ويَردُ على السنة ما يَرِدُ على ظاهر الكتاب، والطعن بأنه مرسل أو موقوف، وضعف راويه أو قول شيخه لم أروه له أو نحو ذلك مما مر، ويرد على كل واحد من الطرق المستنبطة ما مر ذكره في مواضعه، وما سيأتي من القدح في المناسبة ونحوه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض السابع والثامن والتاسع والعاشر، وهي منع التأثير في الوصف ومنع التأثير في الأصل ومنع التأثير في الحكم، ومنع التأثير في الفرع، فقال:

[ومنها عدم التأثير وهو أربعة أنواع]

وعـــدمُ التـــأثيرِ وهْـــوَ أن يُرَى ... وصفٌ من المعنَى المفيدِ قد عَرَى
يكونُ في الوصفِ في الأَصل معًا ... والحكمِ والفـــرعِ الـــذِي تفرَّعَا

ذكر في هذين البيتين من الاعتراضات أربعة أنواع، يجمعها نوع واحد وهو دعوى عدم التأثير، وهو عبارة عن إبداء وصف لا أثر له، فإما أن يكون لا أثر له مطلقًا، وهو الذي عبرت عنه بعدم التأثير في الوصف، وإما أن يدعا عدم تأثيره في الأصل، وإما أن يُدَّعى عدم تأثيره في الحكم، وإما أن يُدَّعى عدم تأثيره في الفرع، فهذه أربعة أقسام:

أما الأول وهو: عدم التأثير مطلقًا فنحو أن يقول المستدل: الصبح صلاة لا يقدم أذانها على وقتها؛ لأنها لا تقتصر كالمغرب، فيقول المعترض: القصر لا أثر له في عدم تقديم الأذان مطلقًا.

وأما الثاني وهو: منع التأثير في الأصل، فنحو أن يقول المستدل في بيع الغائب: مبيع غير مرأي، فلا يصح كالطير في الهواء، فيقول المعترض: إن المؤثر في

عدم صحة بيع الطير في الهواء تعذر التسليم لا الغيبة، فلا أثر لعدم الرؤية في الأصل.

وأما الثالث وهو: منع تأثير العلة في الحكم، فنحو أن يقول المستدل في المرتدين: مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب، فلا يضمنون كالحربيّ، فيقول المعترض: لا تأثير لكونه في دار الحرب.

وأما الرابع وهو: عدم التأثير في الفرع، فنحو أن يقول المستدل: امرأة زوجت نفسها فلا يصح، كما لو تزوجت بغير كُفْء، فيقول المعترض: إنه لا تأثير لعدم الكفاية في فساد تزويجها نفسها، وإنما المؤثر عدم الولي فيعود إلى معارضة في الأصل، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الحادي عشر والثاني عشر، وهما ادعاء خفاء العلة وادعاء عدم انضباطها، فقال:

[ومنها ادعاء خفاء العلة وادعاء عدم انضباطها]

وبادِّعَا خفائِهَا كالسُّخْطِ ... أو كالرضَى او انعدَامِ الضبْطِ
فَينصِبُ المجيبُ للخفيةِ ... أمارةً كالعَقْدِ عند الصفقَةِ
ويضبطُ التي أبتْ أن تنْضَبِطْ ... بحالةٍ كادتْ بها أن تَرتبطْ

ذكر هاهنا من الاعتراضات نوعين:

أحدهما: دعوى خفاء العلة كما إذا علل المستدل الحكم بشيء من أفعال القلوب كالسخط والرضى والحب والكراهية ونحو ذلك، مما لا يطلع عليه، فيقول المعترض: هذا وصف خفي لا يصح التعليل به، لأن الخفي لا يعرف الخفي.

وجوابه أن ينصب المستدل أمارة ظاهرة تدل على وجود علته كالعقد عند صفقة البيع، فإنه أمارة على وجود الرضا إذ لو لم يكن راضيًا بالبيع ما حصل منه العقد، وكالسكوت عند مشاورة البِكْر، فإن الشرع جعل سكوتها أمارة على رضاها، وكالإنكار للشيء أمارة على كراهيته ونحو ذلك.

والنوع الثاني من الاعتراضين: أن يدعي المعترض عدم انضباط العلة، كما إذا علل المستدل بالحكمة كالمشقة والانزجار عن المعصية، فيقول المعترض: هذا وصف غير منضبط لاختلاف المشقة باختلاف الأحوال والأشخاص، فقد يكون الحال الواحد مشقة على بعض الناس دون بعض، والانزجار عن المعصية قد يكون في بعض الأشخاص بأدنى أدب، ويحتاج في بعضهم إلى التشديد في العقوبة، وجوابه: أن يضبط المستدل ذلك الوصف بحالة ملازمة له لا تكاد أن تفارقه غالبًا كالمشقة في السفر، فإن السفر لا يخلو غالبًا من المشقة، والله أعلم.

ثم إنه اخذ في بيان الاعتراض الثالث عشر وهو النقض، فقال:

[ومنها النقـض]

والنقضُ أن يأتيَ بعضَ الصورِ عارٍ منَ الحكـم ومنها ما عُري
فيلـزمُ المجـيبُ أَن يكتشـفا عن مانعِ الحكـمِ الذي تخلَّفَا

النقض عبارة عن تخلف الحكم من بعض الصور مع وجود العلة فيها، مثاله: قول المعترض للمستدل على حرمة الربا بعلة الطعم: قد وجدت العلة المذكورة في الرمان وليس بربوي. فقول المعترض بذلك نقض لعلة المستدل، وهو قادح عند الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة. وقيل: إنه غير قادح إذا كان التخلف لدليل. ونسب هذا القول إلى قدماء الحنفية وأبي طالب وأبي عبد الله البصري ومالك، وسموه تخصيص العلة، وفيه مذاهب أخر، وقد تقدم ذكر جميع ذلك في شروط العلة، فراجعه من هنالك.

واعلم أن القائل بجواز تخصيص العلة لا يرى أن تخلف الحكم عنها في بعض الصور قادح مطلقًا، ومن منع من جواز تخصيصها يجعل ذلك قادحًا مطلقًا سواء كانت العلة منصوصة أم مستنبطة، وسواء كان التخلف لمانع أو لفقد شرط أو غيرهما، واستشكل ذلك في العلة المنصوصة إذا القدح فيها بذلك رد النص.

وأجيب عن الإشكال بأن التخلف في صورة ناسخ للعلِّية، واعترض بأن القدح أعم من أن يرد على جميع الأقوال التي في العلة، وفي ذلك تخطئة

الإجماع على أن ذلك أحدهما إلا على القول بجواز إحداث قول ثالث، إذا أجمع على قولين مثلاً، انتهى.

والجواب عن هذا الاعتراض هو أن يبين المستدل المانع من وجود الحكم في الصورة المذكورة، فإذا أظهر ذلك المانع أو كشف أن تخلفه هنالك لاختلال شرط أو نحو ذلك مما يكون مسلمًا عند الخصم استقام قياسه وسلم من ذلك المعارض، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر، فقال:

[ومنها الكسر]

وإن أَتَـــى وفيهِ نوعُ الحكمةِ مَعَ انتفَاءِ حُكمِهَـــا والعلَّةِ
فالكسْـــرُ نحوُ طَلبِ التخْفيفِ بالقصْـــرِ في سَـــفرِهِ المخُوفِ

اعلم أن الكسر عبارة عن وجود الحكمة في بعض الصور مع تخلف العلة والحكم عنها، مثاله من جوز القصر للمسافر العاصي بسفره: هذا مسافر، فيترخص كغير العاصي لحكمة تخفيف المشقة، فيقول المعترض: وكذلك صاحب الحرفة الشاقة في الحضر كمن يحمل الأثقال ويضرب المعاول، فإنه يترخص له، فوجود المشقة في الصورة التي ذكرها المعترض مع تخلف الحكم وللعلة فيها يسمى كسرًا عند الآمدي وابن الحاجب والبدر الشماخي، وعبر عنه

غيرهم بنقض المعنى، والمراد به نقض الحكمة، واختُلف في كونه قادحًا، فقيل: إنه قادح لاعتراضه المعنى المقصود، قال المحلي: والراجح أنه لا يقدح؛ لأنه لم يرد على العلة، وإنما ورد على الحكمة فقط.

وقد عرف البيضاوي والفخر الرازي الكسر بعدم تأثير أحد جزأي العلة ونقض الآخر، وهو مقتضى كلام ابن السبكي وصاحب المنهاج، قال صاحب المنهاج في تعريف الكسر: وهو عند أصحابنا أن يظن القائس أن لبعض الأوصاف تأثيرًا في الحكم، فيجعله جزءًا من العلة، والمعترض يظن أنه لا تأثير له، فيسقطه ويكسر الباقي من الأوصاف، مثاله أن يعلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها، فيجب أداؤها كصلاة الأمن، فيظن المعترض أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم، وهو وجوب الأداء، فقط فيقول للقائس: إنا نريك عبادة وجب قضاؤها، ولم يجب أداؤها، وهو صوم الحائض في رمضان.

وجوابه أن يبين القائس أن للوصف الذي أسقطه المعترض تأثيرًا في الحكم، وهو كون العبادة صلاة، وأن الصلاة تخالف الصيام في ذلك، هذا كلامه.

وهذا المعنى الذي سماه هؤلاء كسرًا يسميه الآمدي وابن الحاجب والبدر الشماخي بالنقض المكسور، قال ابن الحاجب: والمختار أنه لا يبطل القياس كقول الشافعي في بيع الغائب مبيعًا مجهول الصفة عند العاقد حال العقد، فلا يصح كلو قال: بعتك عبدًا فيظن المعترض أنه لا تأثير لكونه مبيعًا فيسقطه وينقض علته بنكاح الغائبة، فإن بين المعترض عدم تأثير كونه مبيعًا كان

الاعتراض قادحًا ولا يفيد مجرد ذكره. قال صاحب المنهاج: ويكون حينئذ من الاعتراض بعدم التأثير، فظهر لك أن الاعتراض بالكسر راجع إلى الاعتراض باختلال شرط، وهو منع كون بعض أوصاف العلة مؤثرًا، فإن بينه المعترض قدح وإلا لم يقدح إن بين القائس تأثيره، انتهى كلامه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الخامس عشر، وهو تخلف بعض أجزاء العلة، فقال:

[ومنها تخلف بعض العلة المركبة من أوصاف]

وإنْ يَكُ الوصفُ مركَّبًا وقَدْ تخلَّفَ البعضُ فَذَاكَ يُنتقَدْ

أي إذا كانت علة المستدل وصفًا مركبًا من شيئين أو أشياء، وقد تخلف بعض تلك الأشياء، فإن تخلف ذلك البعض في بعض الصور يكون قادحًا في صحة تلك العلة، أما القدح بكون الوصف مركبًا ففي قبوله خلاف مبني على الخلاف في صحة تركيب العلة وقد تقدم أن الصحيح جواز ذلك.

واعلم أن المستدل إذا أدخل في العلة وصفًا وجعله جزء منها وهو معترف أن حكم الأصل لا ينتفي بانتفائه، لكن لو ألغي ذلك الوصف انتقضت العلة في بعض الفروع، فإن ذلك الجزء مردود، أي لا يصح كونه من العلة، وبقية الأجزاء غير مردودة على الأصح في الطرفين جميعًا.

ومنهم من قال: يقبل ذلك الوصف إذا ثبت معه الحكم.

ومنهم من قال: يرد ويبطل معه أيضًا سائر أجزاء العلة، ورد بأنه لا وجه يقتضي ما ذكروه في الطرفين جميعًا لأن الطرف الأول مبني على وجوب عكس العلة، ونحن لا نوجبه، وفي الطرف الثاني قبول العلة المنتقضة، مثاله قول الشافعي في الاستجمار: طاعة تتعلق بالأحجار ولم تتقدمها معصية، فاعتبر فيها العلة ودليله الرمي، ولا شك أن قوله: لم تتقدمها معصية حشو، لأن الرمي سواء سبقه طاعة أم معصية فحاله لا يتغير، لكنه لو لم يذكر ذلك انتقض برجم الزاني، قال بعضهم: وهذا ضلال لا وجه لذكره. قال صاحب المنهاج: وهذا الاعتراض راجع إلى المنازعة في كمال شروط العلة، لأنه عائد إلى منع تأثيرها وهو شرط كما قدمنا، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض السادس عشر وهو القدح في نفس المصلحة بترجيح المفسدة عليها أو بمساواتها لها، فقال:

[ومنها القدح في المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية]

وبفسادٍ للصَّلاَحِ يُرجَحُ   وإنْ يَكنْ مساويًا فيقدَحُ

اعلم أنه إذا عارضت المصلحة التي تكون مقصودًا للمستدل مفسدة راجحة عليها أو مساوية لها، فإن ذلك يكون قادحًا في قياس المستدل لأنه لا

مصلحة مع مفسدة مساوية أو راجحة، لأن دفع الضرر أهم، فيجب الحمل عليه، وأما إذا كانت المفسدة مرجوحة فلا تقدح.

مثاله: التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس، فيقول المعترض: فيه مفسدة أقوى، وهي عدم كسر الشهوة، وعدم كف النظر، وعدم اتخاذ الولد، وهذا أرجح من مصالح العبادة، فيجيب المستدل بترجح المصلحة، لأنها لحفظ الدين فهي أولى من حفظ النسل.

ومن ذلك أيضًا أن يقول المستدل: مسافر سلك الطريق البعيد لا لغرض غير القصر، فإنه لا يقصر لأنه المناسب وهو السفر البعيد، عورض بمفسدة وهي العدول عن القريب الذي لا قصر فيه لا لغرض غير القصر، حتى كأنه حصر قصده في ترك ركعتين من الرباعيات، وقال ابن الخطيب: لا تنخرم المناسبة بمعارض المفسدة مطلقًا سواء ساوت أم رجحت، ورد بأن العقل قاض بأن لا مصلحة مع حصول مفسدة مثلها، احتج ابن الخطيب بأن الصلاة في الدار المغصوبة تستلزم مصلحة ومفسدة مساوية لها أو زائدة، وقد حكمتم بصحتها.

وأجيب بأنه لا يلزم ذلك من لم يصحح الصلاة هنالك، وأما من صححها فأجاب بأن مفسدة الغضب ليست ناشئة عن الصلاة ولا الصلاة ناشئة عنه، بل هو عاص بغير ما هو به مطيع، فلا تلزم المفسدة من المصلحة، قال ابن الحاجب: ولو قدرنا أنهما نشأ جميعًا عن الصلاة لم تصح الصلاة، قال

في المنهاج: والترجيح بين المصلحة والمفسدة يختلف باختلاف المسائل، وترجح بطريق إجمالي، وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم بلا وجه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض السابع عشر، وهو: القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود، فقال:

[ومنها القدح في إفضاء الحكم إلى المصلحة المقصودة]

والقَـدْحُ في إفضَائِهِ للمصلَحةْ فيدفَعُ المجيبُ حتى يُصلِحَـــةْ

من الاعترضات أن يقدح المعترض في إفضاء الحكم الذي أخرجه المستدل إلى المصلحة المقصودة شرعًا، مثاله: أن يقول المستدل النكاح واجب لأنه يرفع الحجاب، فيفضي إلى المصلحة وهي رفع الفجور، فيقول المعترض: نمنع أن رفع الحجاب يفضي إلى عدم الفجور، بل تلاقي الرجال والنساء عند رفع الحجاب يفضي إلى الفجور، فيجيب المستدل: بأن النكاح يكسر الشهوة، فيفضي إلى عدم الفجور، ومن ذلك أن يعلل المستدل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدي إلى الفجور، فإذا تأبد انسد باب الطمع المفضي إلى مقدمات الهم، والنظر المفضية إلى ذلك، فيقول المعترض: بل سد باب النكاح أشد إفضاء إلى الفجور لأن النفس مائلة إلى الممنوع.

وجوابه أن التأبيد منع الميل إلى الفجور في العادة، فيصير كالطبيعي كما في الأمهات، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الثامن عشر والتاسع عشر والمكمل عشرين، فقال:

[ومنها القدح في العلة بمعارضتها لوصف آخر أكثر فروعًا منها]

وأنْ يجــيء ذا بوصــفٍ أكثرَا فُروعُهُ من وصــفِ ذَا وأشْهرَا
أو يمنعَنْ وجــودَهَا في المُدَّعَى فيُثبتُ الأولُ ما قَــدِ ادَّعَــى
أو قَال: عنــدي غيرُ ذا المعتبرِ ينتــجُ عكْسَ فرعِــكَ المقــرَّرِ

ذكر في هذه الأبيات ثلاثة أنواع من الاعتراضات:

النوع الأول: أن يعارض علة المستدل بعلة أخرى أكثر فروعًا من علة المستدل، ويسمي هذا النوع بالتعدية، مثاله أن يقول المستدل في البكر البالغ: بكر فتجبر على النكاح كالبكر الصغيرة، فيعارض بأن العلة في الأصل الصغر، فتتعدى إلى الثيب الصغيرة.

النوع الثاني: أن يعارض المعترض علة المستدل بعلة تقتضي في الفرع عكس الحكم الذي أخرجه المستدل، مثاله أن يقول المستدل في العبد مملوك، فتجب فيه قيمته كغيره من المملوكات. فيقول المعترض مكلف، فلا يتعدى به دية الحر،

فعارض علة الفرع بما يقتضي نقيض حكمها، فيحتاج في تقرير ما عارض به إلى أحد طرق العلة، فيصير مستدلاً بعد أن كان معترضًا، وفيه قلب التناظر.

واعلم أن هذا النوع والذي قبله يسميان بالمعارضة، وقد اختلف في قبولها على قولين: قال ابن الحاجب والمختار: قبولها إذ لو لم تقبل لم يمتنع التحكم يعني في المدَّعى علَّة، لأن المدَّعى علَّة ليس بأولى بكونه علة أو جزءًا من العلة من وصف المعارض.

فإن رجح رد المعارضة بأن في إثبات العلة تكليفًا بالعمل، وفي ردها توسعة الأصل بإسقاط التكليف، وقد قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]. أجيب بأنه يلزم على ذلك منع الدلالة، لأن فيه توسعة.

ولو سلمنا أن الأصل التوسعة لعدم العلة المعارضة عارضناه أيضًا بأن الأصل انتفاء الأحكام، فنترك الدلالة عليها وبأنا نعتبرهما معًا إذ في تخصيص أحداهما تحكم، وإذا اعتبرناهما لزمت المعارضة.

قالوا لو استقل كل واحد من المتعارضين بمناسبة الحكم لزم كون كل واحد منهما علة فيه، وذلك لا يجوز، فوجب رد المعارضة.

وأجيب بأن هذا الحكم باطل، إذ لستم برد العلة المعارضة لما عللتم به أولى من أن يرد خصمكم ما عللتم به.

ثم اختلفوا في لزوم المعارض بيان انتفاء لزوم الوصف الذي جاء به المستدل عن الفرع، فقيل يلزمه مطلقًا. وقيل: لا يلزمه مطلقًا. وقيل: إن صرح المستدل بأنه لازم لزم المعترض بيان عدم لزومه وإلا لم يلزم، قال صاحب المنهاج: وهو الصحيح لأنه اذا لم يصرح بلزوم الوصف فقد أتي بما لا ينتقض معه الدليل، فلا يحتاج المعترض إلى المعارضة، وإن صرح لزمه إلغاء ما صرح به، فيبين المعترض انتفاء اللزوم.

قال: واختلفوا أيضًا هل يحتاج المورد للمعارضة إلى أصل يرد إليه؟ فقيل: يحتاج كالمستدل. قال: والصحيح أنه لا يحتاج لأن حاصل المعارضة دعوى نفي الحكم لعدم العلة أوصد المستدل عن التعليل بذلك، وأيضًا فأصل المستدل هو الأصل للمعارض، فلا يحتاج إلى غيره، فإذا عرفت ذلك فالجواب عن المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف الذي عارض به أو المطالبة بتأثيره، إن كان مثتبًا بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر، وبأن الذي عارض به خفي أو غير منضبط، ويحقق حصول الخفاء وعدم الانضباط أو لا يحقق، بل يمنع ظهوره أو انضباطه أو إيجاب بأن الوصف الذي عارض به هو عدم معارض في الفرع.

مثاله قياس المكره على القتل في وجوب القصاص على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية، فيجيب بأن عدم الإكراه المناسب نقيض الحكم، وذلك من قبيل الطرد، أو يجيب المستدل بأن الوصف الذي عورض به ملغي أو يبين استقلال ما عداه من الأوصاف بالحكم في صورة إما بظاهر آية أو خبر أو

إجماع مثل: «لا تَبيعُوا الطَّعَامَ بالطَّعَامِ» في الجواب عن معارضة تعليل المطعوم بالكيل، ومثل: «مَنْ بدَّلَ دينَهُ فاقتُلُوه» في معارضة التعليل بكفر بعد الإيمان، حيث استدل على قتل النصراني إذا تهود بأنه بدل دينه فيقتل كالمسلم إذا ارتد، فيقول المعترض: إنما قتل المسلم إذا ارتد لأنه كفر بعد إيمان فيقول المستدل علتي قد استقلت بالحكم في ظاهر قوله ﷺ: «مَنْ بدَّلَ دينَهُ فاقتُلوه» غير متعرض للتعميم.

ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه أي دون وصف المعترض لجواز أنها خلفها علة أخرى، ولذلك لو أبدى المعترض أمرًا آخر يخالف ما ألغى المستدل، فسد الإلغاء، ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصليها وهذا كله كلام صاحب المنهاج.

النوع الثالث: أن يمنع المعترض وجود تلك العلة في الفرع، مثاله: أن يقول المستدل على صحة أمان العبد الغير المأذون: أمان صدر من أهله كالمأذون، فيقول المعترض لا أهلية في المحجور. وجوابه بيان وجود ما عناه بالأهلية كجواب منعه في الأصل. قال ابن الحاجب: والصحيح منع المعترض من تقدير انتفاء وجود الوصف في الفرع، لأن المستدل مدع، فعليه إثباته لئلا ينتشر الكلام، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الحادي والعشرين والثاني والعشرين والثالث والعشرين، وهي المعبر عنها جميعًا بالفرق، فقال:

[ومنها الفـرق]

والفـــرقُ أنْ يُظهِرَ نوعَ منْعِ لـــذلكَ الحكمِ بهـــذَا الفـــرْعِ
أو كَـــانَ في الأَصـــلِ مَزِيةٌ عرَا عن مثلهَا الفـــرعُ الذي قد ذُكِرَا
وكاختـــلافِ ضابطٍ أو مصلحَةْ وكـــلُّ هـــذا قادحُ إِنْ أوضحَهْ

الفرق عبارة عن إبداء مخالفة بين الأصل والفرع، وهو على ثلاثة أقسام لأنه: إما أن تكون تلك المخالفة في الحكم، وإما أن تكون في الضابط، وإما أن تكون في جنس المصلحة.

فأما القسم الأول: وهو المخالفة في الحكم، فتكون بأحد شيئين: إما إبداء مانع في الفرع من إجراء ذلك الحكم فيهن، وإما بإبداء خصوصية في الأصل لم تكن موجودة في الفرع.

وأما القسم الثاني: وهو اختلاف الضابط في الأصل والفرع فنحو ما يقال في إيجاب القصاص على الشهود تسببوا بالشهادة، فوجب القصاص كالمكره، فيقول المعترض إن الضابط في الفرع الشهادة، وفي الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوي.

وجوابه أن الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفًا أو بأن إفضاءه في الفرع مثله أو أرجح كما لو كان أصله المغري للحيوان، فإن انبعاث الأولياء على القتل طلبًا للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب نفرة الحيوان وعدم علمه، فلا يضر اختلاف أصلي التسبب، فإنه اختلاف فرع وأصل كما يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل في منع الإرث.

وأما القسم الثالث: وهو اختلاف المصلحة في الأصل والفرع، فهو أن تكون مصلحة الأصل مخالفة لمصلحة الفرع الذي أبداه المستدل، مثاله أن يقول المستدل على حد اللائط أولج فرجًا في فرج مشتهى طبعًا محرم شرعًا، فيحد كالزاني، فيقول المعترض: المصلحة في الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط، والمصلحة في الأصل دفع اختلاط الأنساب، وقد يتفاوتان في نظر الشرع، وهو راجع إلى المعارضة.

وجوابه أن ينكر المستدل أن الحكمة في الأصل دفع اختلاط الأنساب فقط، بل يقول إن الحكمة دفع اختلاط الأنساب مع الصيانة عن تلك الرذيلة وغيرها من المفاسد العامة وإلا لزم جواز الزنا بالصبية والآيسة، إذا ليس فيها ذلك المحذور، وهو باطل، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الرابع والعشرين وهو القلب، فقال:

[ومنها القلب]

والقـــلبُ أنْ يدَّعِيَ الدليلاَ على الذِي قد أظهَرَ المدلولاَ
إنْ صـــحَّ وَهْوَ ممكنُ التسليمِ إلا إذا صـــرَّحَ بالتَّسْـــقِيمِ
وهْوَ على نوعينِ من نوعٍ يقتضي تصحيحَهُ لمـــذهبِ المعترضِ
والثـــاني إبطالٌ لقولِ المستدلّ والكـــلُّ تصريحٌ وتلويحٌ جُعِلْ

القلب عبارة عن دعوى المعترض أن الدليل الذي جعله المستدل دليلاً لمدعاه إنما هو دليل عليه لا له، فيقلب حجته عليه لا له، وهو ممكن التسليم، بمعنى أن الدليل الذي قلبه المعترض يمكن أن يكون مسلمًا عند المعترض، فيكون عنده صحيحًا، ويمكن أن يكون عنده غير صحيح، وسكت عن الكلام فيه، لكن قلبه عليه إن صح أنه دليل كما إذا قال: إن هذا الدليل إن صح فهو عليك لا لك، أما لو صرح المعترض بتضعيف الدليل ورده، فلا يكون محتملاً للتسليم بعد ذلك، بل هو عند المعترض مردود.

وقيل: إن القلب تسليم لصحة الدليل المستدل به، سواء كان صحيحًا أم لا، وقيل: هو إفساد له مطلقًا، لأن القالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته، وإن لم يكن صحيحًا ومن حيث لم يجعله له مفسد له، وإن كان صحيحًا، وقيل: هو شاهد زور يشهد لك وعليك، حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل، فلا يقبل.

ثم القلب نوعان: لأنه إما أن يقتضي تصحيح مذهب المعترض مع السكوت عن مذهب المستدل، وإما أن يقتضي إبطال مذهب المستدل، وكل واحد من النوعين يكون تصريحًا وتلويحًا لأنه إما أن يصرح المعترض بتصحيح مذهبه، وإما أن يلوح على ذلك، وإما أن يصرح بإبطال مذهب المستدل، وإما أن يلوح على ذلك.

مثاله أن يقول المستدل على وجوب الصوم في الاعتكاف: لبثٌ في مكان مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة. فيقول الشافعي في عدم اشتراط الصوم في الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة. فقد صحح الشافعي مذهبه بعلة المستدل وهي اللبث في مكان مخصوص.

ومثال ما فيه إبطال مذهب المستدل تصريحًا أن يقول الحنفي في مسح الرأس: عضو وضوء فلا يُكتفى فيه بأقل ما ينطلق عليه اسمه كغيره. فيقول الشافعي: فلا يتقدر بالربع كغيره. فعلق المعترض على علة المستدل ما يبطل به مذهبه.

ومثال ما فيه إبطال مذهب المستدل تلويحًا أن يقول الحنفي في تصحيح بيع الغائب: عقد معاوضة، فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح، فيقول الشافعي: فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح.

وبيانه أن من قال بصحته قال بخيار الرؤية، فخيار الرؤية لازم لصحته، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم. قال البدر: والمختار قبوله أي قبول القلب، وقيل لا يقبل وهو نوع مخصوص من المعارضة، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاعتراض الخامس والعشرين وهو بالموجب، فقال:

[ومنها القول بالموجب وتنبيهات هي كالخاتمة على هذا المبحث]

والقـــولُ بالـمُـوجبِ أن يُسـلِّما   مـــدلولَهُ والخـــلفُ باقٍ فاعلَما
مثالُه ليخرجَـــنْ منـها الأعـــزّ   أذلَّنا والخـلفُ فيمـنِ الأعـــزّ

القول بالموجب: عبارة عن تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع، ويسمى إرخاء العنان، وشاهده قوله تعالى ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون/ ٨] فإن معنى هذا الكلام مسلم عند المسلمين، لكن الأعز عند المسلمين هو رسول الله ﷺ، والأذل عندهم هو ذلك القائل، والأعز عند المنافق هو نفسه، فمدلول كلامه مسلَّم، والخلاف بينهم باقٍ. وهو أنواع ثلاثة:

النوع الأول: أن يستنتج المعترض من المستدل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه، مثاله قول من يوجب القصاص على القاتل عمدًا بالمثقل قتل بما مثله يقتل في العادة، فلا ينافي وجوب القصاص ،كالقتل بالحاد الخارق، فيقول

المعترض إن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا هو نقيضه، وإنما محل النزاع وجوب القصاص.

النوع الثاني: أن يستنتج المعترض إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم. مثاله قولنا للحنفي التفاوت في القتل لا يمنع من وجوب القصاص، كما لا يمنع من القتل نفسه، فيعترض بأنه علة، فيقول المعترض لا نسلم كون علة عدم وجوب القصاص هو التفاوت، بحيث إني أقول: لو بطل ذلك بطل وجوب القصاص بل العلة شيء آخر منع الحكم الذي هو وجوب القصاص أو فقد شرط من شروطه، ولا يلزم من انتفاء مانع واحد انتفاء الموانع جميعًا أو الشرائط أو المقتضى.

قال صاحب المنهاج: والصحيح أنه مصدق في مذهبه، أي إن ثمَّ موانع أخر، وشرط ومقتضى لم يحصلا. قال ابن الحاجب: وأكثر القول بالموجب كذلك لخفاء المأخذ بخلاف محل الخلاف، وهو محل النزاع في الضرب الأول، فإنه يحتاج إلى تبيين الموانع، والمقتضى وشروطه وحصولها.

النوع الثالث: أن يسكت عن المقدمة الصغرى من مقدمتي القياس، وهي الأولى مع كونها غير مشهورة، نحو أن يقول: ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة، ويسكت عن قوله الوضوء قربة، فيرد عليه الوضوء لكونه قربة، ولم يشترط فيه النية عند الخصم، ولو ذكر المقدمة الصغرى لم يرد عليه إلا المنع لكون الوضوء قربة، قال صاحب المنهاج: وهذا الاعتراض يعود إلى اختلال شرط وهو المنع من اقتضاء العلة الحكم، وتأثيرها فيه.

والجواب عن النوع الأول: أن يبين المستدل ان ذلك محل النزاع أو مستلزم له، كما لو قال: لا يجوز قتل المسلم بالذمي، فيقول المعترض: نعم لا يجوز قتل المسلم بالذمي؛ لأنه ليس بجائز بل واجب، فيقول المراد بقولنا: لا يجوز تحريمه لا ما زعمت، وإذا كان ذلك هو المراد لزم انتفاء قولك إنه واجب.

والجواب عن النوع الثاني: أن يبين المستدل أن ذلك هو المأخذ، نحو أن يبين أن انتفاء المانع من حصول القتل بالمثقل يؤخذ منه انتفاء المانع من وجوب القصاص فيه أيضًا، لأن وجوب القصاص إزهاق الروح، فإذا لم يمنع المثقل من إزهاق الروح بل حصل له، فقد حصل به موجب القصاص، فيجب إذ لا مانع.

والجواب عن النوع الثالث: أن يبين المستدِل أن الحذف شائع، فيرتفع المطعن، انتهى وأكثره من منهاج الأصول.

وسنختم هذا المبحث بتنبيهات ذكرها صاحب المنهاج:

أحدها: اختلف العلماء في المعترض بالنقض إذا منع المستدل وجود العلة التي زعم المعترض تخلُّف حكمها: هل يمكن من الاستدلال على وجود تلك العلة؟ قال صاحب المنهاج: في الأصل لم يسمع لأنه انتقال من نقض العلة إلى نقض دليلها، قال: وفيه نظر، أما لو قال: يلزمك إما انتقاض علتك أو انتقاض دليلها، كان لازمًا.

التنبيه الثاني: اختلفوا أيضًا إذا منع المستدل تخلف الحكم عن العلة التي نقض فيها المعترض من الدلالة على تخلف الحكم عن التي نقض فيها المعترض: هل يمكن المعترض من الدلالة على تخلف الحكم، فقيل: يمكن، وقيل: لا يمكن، وقيل: مالم يكن له طريق للقدح أولاً منه.

التنبيه الثالث: اختلفوا أيضًا هل يجب على المستدل الاحتراز من النقض أولاً؟ فقيل يجب، وقيل: لا يجب إلا في المستثنيات، وقيل: لا يجب مطلقًا. قال صاحب المنهاج: وهو الأصح لأنه إنما يسأل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس من الدليل. وأيضًا فإنه وارد، ولو احترز اتفاقًا.

التنبيه الرابع: قال ابن الحاجب: واعتراضات القياس على مراتب فما كان من جنس واحد يصح تعدده اتفاقًا، أي تورد منها اعتراضات متعددة على مسألة واحدة، ومالم يكن من جنس واحد كالممانعة[1] والمطالبة والنقض والمعارضة، فقد اختلف في جواز إيراد[2] جنسين فصاعدًا، فمنعه أهل سمرقند، قالوا لأنه يؤدي إلى الخبط الكثير، وجوزه غيرهم كالجنس المتعدد، واختلفوا أيضًا في صحة إيرادها مرتبًا بعضها على بعض، نحو أن يورد المطالبة ثم يقول سلمنا أنها لا ترد، فنحن نورد القلب، ثم يقول: سلمنا أنه غير وارد، فنحن نورد غيره، وقال الأكثر: الأولى منع ذلك لما فيه من التسليم لبطلان الاعتراض المتقدم حتى يتعين الآخر. قال ابن الحاجب: والمختار جوازه لأن التسليم تقديري.

---

(١) في الأصل: الممانعة. (م).

(٢) في الأصل: يراد. (م).

وإذا جاز إيراد الاعتراضات مترتبة فينبغي أن يرتبها المعترض على ما يرتبه المستدل، وإلا كان منعًا بعد تسليم، لأنه إذا اعترض الفرع ثم طالب بتصحيح الأصل كان ذلك منعًا لحكم الأصل بعد أن سلمه بأن اعتراض الفرع دونه، فيقدم ما يتعلق بالأصل ثم العلة لاستنباطها منه، ثم الفرع لبنائه عليهما، وقدم النقض على معارضة الأصل لأنه يورد لإبطال العلة والمعارضة تورد لإبطال استقلالها وإثباتها أهم من إثبات استقلالها. انتهى أخذًا من منهاج الأصول، والله أعلم.

ولما فرغ من بيان القياس وأركانه وبيان القوادح فيه أخذ في بيان النوع الخامس من الأدلة وهو الاستدلال، فقال:

الركن الخامس

في مباحث الاستدلال

وهو في اللغة: طلب الدليل وفي العرف: عبارة عن إقامة الدليل، يقال: استدل فلان على كذا، إذا أقام الدليل عليه، وفي اصطلاح الأصوليين اسم لنوع خاص من الأدلة، وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، كما أشار إليه المصنف بقوله:

[بيان حقيقة الاستدلال]

وغـــيرُ مَا مرَّ هُـــوَ اســـتدلالُ   وفي ثبوتِ بعضِهِ جـــــــــدَالُ
فيشــــــملُ القـــياسَ الاقترَاني   وهكذا نـــوعُ القيــــاسِ الثاني

المراد بـ (ما مر) الكتاب والسنة والإجماع والقياس، يعني أن الدليل الخامس من الأدلة الشرعية وهو الاستدلال هو غير ما مر، والمراد به ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وقد تقدم ذكر كل واحد من الثلاثة.

اعلم أنه لما كان كثير من الأحكام الشرعية خارجة عن ظاهر تلك الأدلة بمعنى أنه لم يوجد من واحد من الأدلة ما يدل على حكم فيها استدل العلماء على ثبوت أحكامها بأمور منها، استصحاب حال الأصل، ومنها الاستقراء ومنها المصالح المرسلة إلى غير ذلك مما سيأتي في هذا الركن، وسموا تلك الأشياء استدلالاً، وقد اختلفوا في تعريف حقيقته، فقال بعضهم: هو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وعليه مشيت في النظم.

قال صاحب المنهاج: وهؤلاء يعنون الاجتهاد، وأقول: يعنون به ما ذكرناه من الاستصحاب والاستحسان وغيرهما من أنواع الاستدلال، ولذا عرفوه بذلك التعريف، ثم ذكروا تلك الأشياء من جملة أنواعه. على أن الاجتهاد ليس دليلاً بنفسه، وإنما هو نظر في الدليل، وزاد بعضهم على التعريف الأول قولهم: ولا قياس عِلَّة، قال صاحب المنهاج: فيدخل فيه الاجتهاد والاستدلال بنفي الفارق كما تقدم، والاستدلال بالتلازم كمام مر في قياس الدلالة، انتهى.

ومعنى قوله: (وفي ثبوت بعضه جدال) يعني أن في ثبوت بعض أنواع الاستدلال خلافًا.

اعلم أن القائلين بثبوت الاستدلال اختلفوا في أشياء. قال بعضهم: إنها من الاستدلال، وقال آخرون ليست منه وهي الاستدلال على ثبوت الحكم بوجود السبب وعلى انتفائه بوجود المانع منه أو فقد الشرط وغير ذلك مما سيأتي بيانه.

واختار ابن الحاجب أن الاستدلال ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الاستدلال باستصحاب الحال.

النوع الثاني: الاستدلال بالتلازم بين الحكمين من غير تعيين العلة، وهو الذي سميناه قياس الدلالة، وقد مر بيانه.

والنوع الثالث: شرع من قبلنا.

وزاد البدر – رحمه الله تعالى – الاستحسان، ونسبه للحنفية والمصالح المرسلة، ونسبه للمالكية.

وذكر ابن السبكي جميع الأنواع التي ذكرها المصنف في هذا الركن إلا المصالح المرسلة، فإنه لم يذكرها في كتاب الاستدلال، وزاد شرع من قبلنا وحجية قولي الصحابي، وقد مر الكلام فيهما.

وقد ذكرت في هذا الركن أشياء منها القياس المنطقي بنوعيه: الاقتراني والاستثنائي، وهما المراد بقول المصنف: (فيشمل القياس الاقتراني..) إلى آخره،

أي يشمل الاستدلال القياس الاقتراني، وهو أحد نوعي القياس المنطقي، وكذا يشمل النوع الثاني من القياس المنطقي وهو القياس الاستثنائي.

اعلم أن القياس المنطقي قول مؤلف من قضايا، متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، فإن كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكورًا فيه بالفعل، فهو القياس الاستثنائي، وإلا فهو القياس الاقتراني.

مثال القياس الاستثنائي إن كان النبيذ مسكرًا فهو حرام، لكنه مسكر ينتج فهو حرام، أو أن كان النبيذ مباحًا فهو ليس بمسكر، لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح.

ومثال القياس الاقتراني كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام، وهو مذكور فيه بالقوة لا بالفعل.

وسمي النوع الأول بالقياس الاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء، وهو «لكن» سموا «لكن» حرف استثناء إما أن يكون اصطلاحًا للمناطقة خاصًّا بهم، وأما أن يكون مبنيًّا على التشبيه، فإن معنى «لكن» يشابه معنى «إلا» فإن كليهما لرفع توهم يتولد من الكلام السابق، وسمي النوع الثاني بالقياس الاقتراني؛ لاقتران أجزائه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان النوع الثاني والثالث من الاستدلال، وهما الاستصحاب والعكس، فقال:

مبحث الاستصحاب والعكس

أي وجود المقتضى وعدم المانع وانتفاء الشرط وعدم وجود ما يدل على الحكم، فاقتصر في الترجمة على النوعين المذكورين اختصارًا، وبدأ بذكر الاستصحاب، فقال:

إبقاءُ ما كانَ على أصـــــولِهِ يُفيدُ ظــــنًّا ببــــقَا مدلُولِهِ
إلا إذا صـــــــحَّ لَهُ مُنقِّلُ فإنــــهُ عن أصــلهِ ينتــقِلُ
إنْ كان في الســـلبِ أو الإيجابِ وَهْوَ الذي يُدْعى بالاستِصْحَابِ

الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان على أصوله التي كان عليها من وجود أو عدم أو نحو ذلك، مالم يرد دليل ينقله عن حكم أصله إلى حكم آخر، فنقول الأصل إبقاء ما إنفاه العقل كوجوب صوم رجب على حاله الأول حتى يقوم الدليل بوجوب صيامه.

وكذا نقول إن الأصل إبقاء العموم على عمومه، وإبقاء النص على حاله حتى يرد المخصص للعموم أو الناسخ للمنصوص، وهكذا في كل شيء علم وجوده أو نفيه: من شرع أو عقل أو حس، فإن الأصل بقاؤه على حاله الذي علم عليه، حتى يقوم الدليل على انتقاله.

وهو حجة عندنا وعند الشافعية، لأن الظن ببقاء ما كان على ما كان حاصل مالم يصح انتقاله إلى حال آخر.

أما حكمنا على المفقود بالوفاة بعد الأربع وعلى الغائب بالوفاة بعد الأجل المذكور، فمبني على أن الظن بحياتهما بعد الأجلين ضعيف، لأن الغالب من أحوال أمثالهما الهلاك في مثل تلك الحال، إذ لو كانا حيين لجاء عنهما خبر في غالب الأحوال، فحملنا المفقود والغائب بعد الأجلين على أغلب الأحوال استحسانًا، وكان القياس عدم الحكم بموتهما حتى يصح ذلك، كما أشار إليه بعض الأثر في الغائب.

وقالت المعتزلة والحنفية: إن استصحاب الحال ليس حجة شرعية، وقيل: حجة في الدفع به عما ثبت له دون الرفع به عما ثبت، ومعنى هذا القول أن استصحاب الأصل حجة في بقاء ما كان على حاله الأول من غير أن يزاد حكمًا آخر.

مثال ذلك استصحاب حياة المفقود دافعة لغيره من أخذ ماله بسبيل الإرث، فماله لا يورث لاستصحاب حياته قبل الأجل، وهو مع ذلك لا يكون وارثًا من غيره عند صاحب هذا القول للشك في حياته، وشرط أخذ الميراث عند هذا القائل: تيقن حياة الوارث بعد موت الموروث، فحصة المفقود على هذا موقوفة حتى يتحقق موته أو حياته بعد موت موروثه، وهو عندنا وارث وموروث

بناء على حجيه الاستصحاب كما هو مذهب أكثر الأصحاب، وإن كان لازم مذهب بعضهم عدم حجيته.

والحجة لنا على حجية الاستصحاب قوله ﷺ: «إنَّ الشيَطانَ ليَأتي أحدَكُم فيقولُ: أحدثتَ أحدثتَ. فلا ينصرفنَّ حتَّى يسمعَ صوتًا أو يجدَ ريحًا».

وكثير من قواعد الشرع دالة على استصحاب الحال، فمن قال: لا إله الا الله محمد رسول الله، حرم دمه وماله مدة حياته، ولو لم يسمع منه تشهد بعدها أبدًا، حتى يصح ارتداده، وهو معنى الاستصحاب.

وكذلك الحكم في الأشياء الطاهرة ببقائها على طهارتها حتى يصح تنجيسها، وكذلك الحكم في الأشياء المحرمة ببقائها على حرمتها حتى يصح تحليلها بوجه شرعي، ونحو ذلك كثير، فقد اعتبر الشرع في هذه الأمور استصحاب حال الأصل، فجعلناه حجة فيما سكت عنه الشارع، ولا سبيل للمخالف في التفرقة بين بعض الاستصحاب دون بعض.

وهاهنا مسألة جعلها قومنا من الاستصحاب، ونحن نأبى من ذلك لأن حكم الاستصحاب معنا معتبر مالم يصح المنقل عن أصله.

وقد صح في هذه المسألة وهي ما إذا رأى المتيمم الماء حال صلاته، وقد كان تيممه لأجل عدم الماء فقط.

قال المخالف: فإنه إذا رأى الماء في الصلاة يتم صلاته ولا يبطل تيممه برؤية الماء، وإنما جاز له إتمامها استصحاباً للحال الأول قبل رؤية الماء، واحتجوا على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: قالوا إن الإجماع منعقد على أنه قبل رؤية الماء متطهر، والأصل البقاء على الطهارة حتى يثبت معارض والأصل عدم المعارض.

وأجيب بأن المعلوم أن الحال الثانية غير مساوية للحال الأولى، لوجود الماء فيها دون الحال الأولى فلم تشاركها في المقتضى للحكم وهو جواز التيمم، لأن الماء فيها موجود دون الحال الأولى، فليزم من ذلك ثبوته في الحال الثانية من غير دليل يقتضيه، وذلك لا يجوز.

الوجه الثاني: قالوا صحة التيمم مقطوع بها، وبطلانه برؤية الماء مشكوك فيه، فلا يبطل اليقين بالشك، كما أنا إذا تيقنا صحة النكاح ثم شككنا في حصول الطلاق، لم يؤثر ذلك الشك، وإذا تيقنا الطهارة ثم شككنا في الحدث لم يؤثر ذلك الشك، بل نستصحب الحال كذلك ها هنا لأن الداخل في الصلاة دخل فيها مع تيقن صحتها، فلا ينتقل إلى بطلانها إلا بدليل آخر، ولا دليل.

وأجيب بأن الدليل: القياس على رؤيته قبل الدخول في الصلاة، فكما أنه يبطل تيممه هنالك لأجل رؤية الماء، كذلك بعد الدخول فيها بخلاف الشاك في النكاح، فقد تيقن صحته، وفي الطهارة كذلك فلا قياس يعارض دليل الصحة

هنالك، فوجب استصحاب الحال بخلاف ما نحن فيه، قالوا: دخوله في الصلاة يحرم الخروج منها إلا لدليل بخلاف حاله قبل الدخول فيها، فلا قياس مع الفرق، وأجيب بأنه إنما حرم خروجه بعد الدخول فيها لصحة طهارته بعدم الماء حال الدخول فيها، وبوجود الماء زالت علة التحريم فيحرم البقاء بعد وجوده كما يحرم الدخول بعد وجوده، والله أعلم.

وهذا فرع يتفرع على مسألة الاستصحاب، وهو: أن الأصوليين اختلفوا فيمن جزم بانتفاء حكم هل يلزمه إقامة برهان أم يكفيه كون الأصل عدمه؟ فقال أكثر المتكلمين والفقهاء: إن من قطع بنفي حكم عقلي أو شرعي فعليه الدليل على دعواه القطع، بخلاف ما إذا قال: لا أعلم ثبوته، فالدليل على من جزم بالثبوت.

وقال أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا: لا يجب على من نفى حكمًا دليل على ذلك، كما لا تجب بينة على المنكر لثبوت حق مدَّعى، وكما لا يجب على من أنكر نبوة مدعي النبوة، بل على المدعي إقامة البرهان على ما ادعاه.

وقيل إن نفى حكمًا عقليًّا أقام الدليل على دعواه، لا إذا نفى حكمًا شرعيًّا، فالدليل على المثبت لا النافي، لأن الأصل في الأحكام الشرعية انتفاؤها، فلم يحتج النافي لها إلى دليل بخلاف العقليات.

ورد بأن كون الأصل العدم، دليل على النفي مطلقًا، فلا وجه للفرق، أما إذا لم يجزم بانتفاء الحكم، وإنما أخبر أنه لا يعلم ثبوته فهذا لا يلزمه دليل قطعًا إذ لم يخبر إلا بأنه لم يصح له دليل، فلم يعلم ولا وجه لطلب الدليل على ذلك، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان العكس، فقال:

[بيان العكس وبعض أنواع الاستدلال]

والعَكسُ إثباتُ نقيضِ الحُكْمِ لِضدِّ ذاكَ الشيءِ إذ في الفهمِ
تَعاكُسُ الوصفينِ أو قد وُجِدَا مُوجبُ ذا أو مانعٌ له بدَا
وهكذا فقْدُ وجودِ الشرطِ وعدمُ ما يدُلُّ عندَ الضبْطِ

من الاستدلال قياس العكس، وهو: إثبات نقيض حكم شيء لضد ذلك الشيء لتعاكس وصفيهما، مثاله حديث مسلم: «أيأتي أحدُنا شهوتَه ولهُ فيها أجرٌ؟! قال: أرأيتُم لو وضعَهَا في حرام أكانَ عليهِ وزرٌ؟!» فقد نبه الحديث المذكور على أن حكم وضع الشهوة في الحلال مضاد لحكم وضعها في الحرام، فوضعها في الحرام موجب للوزر، ووضعها في الحلال موجب للأجر، ويسمى الاستدلال بهذا الطريق قياس العكس، وقد جعله صاحب المنهاج نوعًا من القياس لا من الاستدلال، فقسم القياس إلى: قياس طرد وقياس عكس، وعرفه

بتعريف جامع للنوعين، والحق أنه ليس من أنواع القياس، وإنما هو من أنواع الاستدلال كما هو صنيع ابن السبكي، وعليه مشيت في النظم.

أما قوله (أو قد وجدا موجب ذا) إلى آخره، فهو شروع في أنواع أخر من الاستدلال وهي أربعة:

أحدها: الاستدلال على ثبوت الحكم بوجود السبب المقتضي لوجوده، كما نقول: وجد السبب الموجب للتحريم في صورة كذا، فيجب أن تعطى تلك الصورة ذلك الحكم.

وثانيها: الاستدلال على نفي الحكم بوجود مانعه، كما نقول: وجد المانع من كذا في صورة كذا، فلا تعطى ذلك الحكم.

وثالثها: الاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء شرطه، كما نقول انتفى الشرط في صورة كذا، فلا يثبت فيها ذلك الحكم المشروط.

ورابعها: الاستدلال على انتفاء الحكم بعدم وجود دليله عند المجتهد الضابط للأدلة الكثير الاطلاع على أحوال الشرع الخبير باختلاف وقائعه.

مثاله قول المجتهد المذكور لم أجد لهذا الحكم دليلاً يدل عليه، فقيل: إن قوله بذلك دليل على انتفاء ذلك الحكم، إذ في الظن أن لو كان لذلك الحكم دليل لما فات هذا الحافظ الضابط.

وقيل: لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه، وهو الحق، وكذا اختلفوا في الثلاثة الأنواع التي قبل هذا النوع، وهي: الاستدلال على ثبوت الحكم بوجود السبب، وعلى انتفائه بوجود المانع منه، أو فقد الشرط. فقيل إنها ليست باستدلال، وإنما هي دعوى دليل، فعلى مدعيه البرهان، وقيل بل هي دليل، واختلف القائلون بأنها دليل، فقال بعضهم: هي نوع من الاستدلال. وقال آخرون: إن ثبت عنده وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير النص والإجماع والقياس، فاستدلال وإلا فلا، بل هي دعوى عند المعترض، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاستقراء، فقال:

مبحث الاستقراء

ومنهُ الاستقراءُ أنْ يَسْتَتْبِعَا ... أفرادَ ذاكَ الجنسِ حي يقطعَا

بأنَّ هذا الجنسَ حكمُهُ كذا ... كعدَّةِ الحُيَّض في أقصَى الأَذَى

وَهْوَ على نوعينِ نوعٌ كاملُ ... وَهْوَ الذي الأفرادَ طُرًّا شامِلُ

إلا قضيةَ النزَاعِ ونقصْ ... إن كان بالغالبِ منهَا قد يُخَصّ

من الاستدلال الاستقراء وهو عبارة عن تتبع أفراد الجنس في حكم من الأحكام، فإذا وجدنا ذلك الحكم في جميع أفراد ذلك الجنس قطعنا بأن حكم ذلك الجنس كذا.

مثاله: أن نستتبع أفراد الحيوان، فنجد كل فرد منه متحركًا، فنعلم من ذلك التتبع أن الحيوان متحرك، وكذا إذا تتبعنا أفراد الجماد فرأينا كل فرد منها ساكنًا حكمنا بأن الجماد ساكن، وهكذا.

وهذا التتبع المخصوص هو معنى الاستقراء عند الأصوليين، وهو نوعان: كامل وناقص.

فأما النوع الكامل فهو أن يتبع المستدل جميع أفراد ذلك الجنس حتى لا يبقى من أفراده إلا الصورة التي طلب معرفة حكمها، فيحكم بأن حكم تلك الصورة حكم بقية أفراد الجنس، مثاله إذا رأينا فردًا من الحيوان فنقول: هل هذا الحيوان متحرك أم لا؟ فنتصفح أفراد ذلك الجنس، فإذا رأينا جميعها متحركًا استدللنا بذلك على تحرك ذلك الفرد.

وأما النوع الناقص فهو أن يستتبع المستدل غالب أفراد الشيء، فإذا وجدها متفقة في حكم أجرى ذلك الحكم في جميع الأفراد، إذ في الظن أن أقل الأفراد حكمه حكم أغلبها.

مثاله أن يتصفح أفراد الحيض في أقصى مدة الدم فيجد أغلبهن لا يزيد على عشرة أيام، فيحكم بأن أكثر مدة حيض في كل النساء عشرة أيام استدلالاً بذلك الاستقراء، ويسمى هذا النوع عند الفقهاء إلحاق الفرد بالأغلب، وللإمام الكدمي – رضوان الله عليه – تمسك بهذا الطريق، وقد اعتنى به واعتمد عليه في

مواضع كثيرة، كما يعرف ذلك بالاطلاع على فتاويه ومصنفاته، وهو دليل ظني اتفاقًا.

واختلف في النوع الأول، فقيل إنه دليل قطعي، ونسب هذا القول إلى الأكثر من العلماء، وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لبقية الأفراد، وإن كان هذا الاحتمال بعيدًا، ورد بأن ذلك الاحتمال منزل منزلة العدم لأن الاحتمالات العقلية لا تقدح في الأمور العادية، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان المصالح المرسلة فقال:

مبحث المصالح المرسلة

وَمنهُ وصفٌ لم يكُـــن معتبَرَا ... من شارِعِ الحكمِ وليسَ مُهْدرَا
وظَهـــرتْ لنـــــا بهِ مصْلَحةُ ... واســــمُهُ المصــــالحُ المرسَلةُ

من الاستدلال المصالح المرسلة، وهي: عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولم يعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلاً، لأن المرسل في اللغة المطلق، فكان هذا الوصف المناسب قد أطلق عن الاعتبار والإهدار، وقد تقدم تحقيقه في مبحث المناسب، وقد ذكرنا له هنالك

أمثلة كثيرة، وبينا أن للأصحاب به اهتمامًا، فكثير من فروعهم مبني على هذا الاستدلال، وللماكلية به أشد اعتناء.

وإنما كان هذا النوع من الاستدلال لأنه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وقد عرفت أن ما عدا الثلاثة فهو استدلال، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاستحسان، فقال:

مبحث الاستحسان

ومنه الاستحِسَانُ أنْ ينقدِحَا ... في ذهْن ذِي العلمِ دليلٌ وضَحَا
وقصُرَت عن ذكــــرِه العبارَةُ ... وقيلَ أخْــذُ ما اقتضتْهُ العادَةُ
وقيلَ الانتقــــالُ من قِياسِ ... أوْهَى إلى أقواهُ في الأساسِ

من الاستدلال الاستحسان، وقد قال به المعتزلة والحنفية، وحكاه ابن الحاجب والبدر الشماخي عن الحنابلة أيضًا، وعزى المحلي إلى الحنابلة إنكاره، ورد حكاية ابن الحاجب عنهم القول بذلك وأنكره الشافعية وبشر المريسي من الحنفية.

قال الشافعي: من استحسن فقد شرع، أي من قال بحكم من الأحكام الشرعية بالاستحسان فقد أحدث شريعة غير شريعة رسول الله ﷺ.

وهذه مبالغة في تقبيح القول بالاستحسان، على أنه قد حكى أصحابه عنه الاستحسان في بعض المسائل كالتحليف على المصحف والخط في الكتابة لبعض من عوضها، وكاستحسانه في المتعة ثلاثين درهمًا ونحو ذلك، وقد اعتذروا عنه بأنه ذلك من الاستحسان اللغوي لا من الاستحسان الاصطلاحي المختلف فيه، قالوا: إنما قال ذلك لمَأخذ فقهية مبينة في محالِّها، قلنا: وكذلك المستحسنون إنما قالوا ذلك لمَأخذ فقهية أيضًا. قال صاحب المنهاج: فأما قول الشافعي إن من استحسن فقد شرع، فهو مبني على ما رواه بعض أصحابه عن الحنفية أن الاستحسان هو القول بالحكم من غير دلالة ولا أمارة تقتضيه سوى ما تدعو النفس إليه وتستصلحه.

قال الحاكم: وقد أبعدوا في هذه الحكاية، وظنوا بأهل العلم ما لا يليق بهم. قال: والذي عند مشايخنا أنه لا يجوز القول في الأحكام بغير حجة تميز بين الحق والباطل والصحيح والفاسد والقبيح والحسن، لأنه لو جاز ذلك لشارك العَالِمَ العاميُّ في الأحكام، بل الصبي لأنهم يستحسنون أشياء شهوة وهوى. انتهى كلامه.

واعلم أن مثبتي الاستحسان اختلفوا في بيان حقيقته:

فقال بعضهم: هو دليل ينقدح في ذهن العالم المجتهد تقصر عن إظهاره عبارته، ولذا ترى كثيرًا من العلماء يقولون في مواضع وفي نفسي من كذا، ورُد

بأن ذلك الدليل المذكور إن تحقق عند المجتهد فهو معتبر اتفاقًا ولا يضره قصور عبارته عنه قطعًا، وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعًا، وقال آخرون: هو عدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة، كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث، وقدر الماء والأجرة، فإنه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة، وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره.

ورد بأنه إن ثبت أن العادة حق لجريانها في زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده من غير إنكار منه ولا من غيره فقد قام دليلها من السنة أو الإجماع، فيعمل بها قطعًا، وإن لم تثبت حقيقتها ردت قطعًا، وقيل: هو العدول عن قياس أو هي إلى قياس أقوى منه، ورد بأنه لا خلاف فيه بهذا المعنى، فإن أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعًا. قال المخالف: فلم يتحقق معنى للاستحسان يصلح محلاً للنزاع.

أقول: ولا يلزم القائل بالاستحسان إثبات معنى مختلف فيه، فإنه الاستحسان عند كل طائفة من أهل هذه الأقوال هو ما فسروه به، فإن وافق الخصم على ثبوت الاستحسان بتلك المعاني فقد أثبت الاستحسان الذي أثبته غيره، فيرتفع الخلاف في ثبوته.

قال صاحب المنهاج: «اعلم أنه لا فرق عند مثبتي الاستحسان بين أن يكون المعدول إليه نصًّا من الكتاب أو من السنة أو الإجماع أو قياسًا أو اجتهادًا

أو استدلالاً بعد أن يكون من أقوى مما عدل عنه»، وكذلك لا فصل عندهم بين أن يكون المعدول عنه ثبت بظاهر الكتاب أو السنة أو القياس أو الاجتهاد، وعلى هذا فيكون تفسير الاستحسان هو العدول عن دليل أو هي إلى دليل أقوى.

وذكر بعضهم للاستحسان نظائر من مسائل الحنفية:

منها أن من حلف بأن ما يملكه صدقه، وبأن أمواله صدقة، قالوا: القياس أنهما سواء في أنه يقع على جميع ما يملكه إلا أنا استحسنا في قوله: أموالي صدقه، أنه يكون محمولاً على أموال الزكاة لقوله تعالى ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً﴾ [التوبة/ ١٠٣] فعدلوا في هذا الموضع عن الأصل إلى ما قالوا به استحساناً لأجل هذا الظاهر، وقووه على الأصل الموجب للتسوية.

ومنها ما قالوه في الأكل ناسيًا في رمضان أن القياس أن يفطر كالحيض واستحسنًا لا يفطر الآكل للخبر.

ومنها ما قالوه أن جميع أنواع النوم ينقض الطهارة، واستحسنًّا في بعضه لا ينقض للخبر، ومنها ما قالوا في الاسترضاع ودخول الحمام بأجرة مجهولة ومسكوت عنها، أن القياس أن لا يجوز، واستحسنا جوازه للإجماع.

أقول: وبعض هذه المسائل موجود في المذهب على هذا الحال الذي ذكروه، والبعض الآخر يقبله المذهب لوجود نظائره فيه، قال صاحب المنهاج: قال الشيخ أبو عبد الله: وربما تركوا قياسًا إلى قياس آخر، وإلى قياس الأصل

من حيث لا يسلم وجه الاستحسان على حال يوجب العدول إليه، نحو قولهم فيمن احتلم في صلاته: إنه لا يبني، وإن كان وجه الاستحسان في سبق الحدث يقتضي ذلك، فعدلوا فيه إلى أصل القياس، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الإلهام، فقال:

مبحث الإلهام

ومنهُ إلهـــــامٌ بـــه ينثَلجُ قلبُ الـــذي في قلبهِ يَخْتَلِجُ
وليس حُجَّةً لعـــدمِ العصمةِ مخالفٌ لمذهـــبِ الصُّـــوفيةِ

من الاستدلال الإلهام عند من أثبته حجة، وهو إيقاع شيء في قلب الولي ينثلج له قلبه، أي يطمئن به صدره، فإن كان ذلك الملهم نبيًّا كان ذلك الإلهام حجة اتفاقًا، لأنه نوع من الوحي، وإن كان غير نبي فقيل الصحيح أنه ليس بحجة، لعدم العصمة إذ لا يؤمن أن يكون ذلك وسوسة شيطان، وذهب بعض الصوفية إلى أنه يكون حجة في حق من أُلهم دون غيره، وهو مقتضى مذهب الإمام الكدمي – رضوان الله عليه – فإنه جعل الإلهام حجة يضيق بها جهل الجاهل وألزمه العمل بها في بعض المواضع.

وأقول: إنه إن كان الملهم ضعيفًا فلا يكون ذلك الإلهام بنفسه حجة حتى يطابق القوانين الشرعية والقواعد الدينية، فإذا طابقها كان حجة عليه،

ولزمه العمل به، علم أنه حجة أو لم يعلم إن كان ذلك الحال مما لا يسع جهله، وإن كان الملهم عالمًا مجتهدًا فغالب أحواله لا يكون الإلهام في حقه إلا في قضية لا يوجد لحكمها نص ولا إجماع، وعلى هذا فينبغي أن يكون الإلهام في حقه هو الاستحسان، على بعض ما قيل في تفسير الاستحسان وهو عندنا حجة عليه.

أما ما قيل من أنه لا يأمن أن يكون ذلك وسوسة شيطان فممنوع بأنه إذا قامت الحجة على أحد وجب عليه الأخذ بمقتضاها، علم أنها حجة أو جهل أمن الوسوسة فيها أو لم يأمن.

وغاية الأمر أن قيام الحجة من الأمور القدرية، فيجب الكف عن الخوض فيها، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم الأشياء قبل ورود الشرع، فقال:

مبحث حكم الأشياء قبل الشرع

والحكمُ في الأشياءِ قبلَ الشرعِ ... إباحـــةُ الكُـــلِّ بغَيْرِ مَنْعِ
وإنما حُـــرِّمَ ما قد حُرِّما ... من بعد ما جَاءَ الخطابُ فاعلمَا
وقال قومٌ حكمُهُ الحظرُ وفي ... قولٍ بأن الحـــقَّ في التوقُّفِ

حكم الأشياء كلها قبل ورود الشرع الإباحة، والمراد بقولنا: قبل ورود الشرع حيث لا شرع، أي قبل إرسال الرسل وإنزال الشرائع، فإن الأحكام إنما ثبتت بعد ورود الشرائع وبعدها حُرم ما حرم لا قبل ذلك؛ لعدم الدليل على ثبوت الحكم.

هذا قول جماعة، قال البدر: وهو قول الشيخ أبي يحيى زكريا ابن أبي بكر، واختاره المصنف يعني الإمام أبا يعقوب – رحمة الله عليه – وقال أكثر أصحابنا وأكثر معتزلة بغداد والإمامية والشافعية: بل حكمها الحظر. وتوقف الأشعري والصيرفي في ذلك.

ثم اختلف الذين قالوا بالحظر: فمنهم من قال: أما ما لا يقوم البدن إلا به من طعام وشراب ونحوهما فمباح عقلاً، وما زاد على ذلك فمحظور، ومنهم من قال: بل كل ما مست الحاجة إليه فمباح وما سواه محظور، ومنهم من قال: بل الجميع على الحظر، وتختلف عللهم في ذلك، والقائل بالوقف يقول: يلزمنا الامتناع من غير أن نحكم بحظر ولا إباحة، ومنهم من قال: يجب الامتناع لأنه لا نأمن من كونه محظورًا.

وأنت خبير بأن كل واحد من القائلين بالحظر ومن القائلين بالوقف قد أثبتوا للأشياء حكمًا قبل ورود الشرع، والأحكام إنما ثبتت بعد وروده لا قبله، فلا سبيل إلى إثبات شيء من ذلك إلا عند من جعل العقل حاكمًا، والصحيح

أن الحاكم هو الشرع كما حققناه في مشارق الأنوار، وكما سيأتي في ركن الحاكم إن شاء الله تعالى.

لا يقال: إن الإباحة حكم أيضًا فيلزمكم من إثباتها إثبات حكم قبل الشرع، لأنا نقول: لم نرد بالإباحة الحكم الشرعي الذي هو مقابل الحظر، وإنما أردنا بها رفع الأحكام رأسًا، وإذا ارتفعت الأحكام بقيت الأشياء بلا حكم، فالتصرف وعدم التصرف فيها سواء، بمعنى أنه لا عقاب على كلا الطرفين.

والحجة لنا على تصحيح هذا القول، هي أنه لا مخالف في جواز التنفس وجذب أجزاء الهواء ودفعها، وذلك نوع انتفاع بالأشياء، فيقاس عليه سائر الانتفاعات بالأشياء. احتج أهل الحظر بأنه تصرف في ملك الغير، فلا يجوز إلا بإذنه.

ورد بأنه إنما امتنع التصرف في الشاهد لتضرره بذلك بخلاف القديم سبحانه، فإنه لا ضرر عليه في شيء من الاشياء.

سلمنا أنه يمتنع التصرف في ملك الغير وإن لم يتضرر، فنقول: إنه إنما يمتنع ذلك في ملك غير الله سبحانه لما يخشى من تفويت مصلحة يرجوها في وقت من الأوقات والأشياء قبل ورود الشرع جميعها ملك الله سبحانه وتعالى، ولا ضرر عليه بتصرف غيره فيها، ولا منفعة له منها، فإنه إنما خلقها لينتفع بعضها ببعض، ولم يخلقها لينتفع بها بنفسه.

احتج القائلون بالوقف بتعارض دليل الحظر ودليل الإباحة.

ورد بأنه لا تعارض بينهما، بل دليل الإباحة راجح بما ذكرنا.

واعلم أنهم اختلفوا في حكم الأشياء بعد ورود الشرع أيضًا على ثلاثة مذاهب: فقيل إن الأصل في الأشياء التحريم، وقيل: إن الأصل فيها الحل، وقيل: إن أصل المنافع التحليل، وأصل المضار التحريم، وصححه ابن السبكي وتبعه المحلي شارحه مستدلاً على صحته بقوله تعالى ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة/ ٢٩] ذكره في معرض الامتنان، ولا يمتن إلا بالجائز، وبقوله ﷺ فيما رواه ابن ماجة وغيره: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ» أي في ديننا، أي لا يجوز ذلك، واستثنى السبكي من هذا القول أموالنا، فإنها من المنافع، والظاهر أن الأصل فيها التحريم لقوله ﷺ: «إنَّ دمَاءَكم وأموَالَكُم وأعرَاضَكُم عليكُم حَرامٌ» فيخص به عموم الآية السابقة.

ورد هذا الاستثناء بأن التحريم عارض فلا يخرجها عن أصلها، والكلام في المنافع والمضار بالنظر لذاتها لا لما عرض لها، فالأموال بالنظر لذاتها من المنافع التي الأصل فيها الحل فلا وجه لاستثنائها، على أن ما ذكره في الأموال يجري مثله في الدماء والأعراض، فينبغي استثناؤها من المضار، إذ قد يعرض لها ما يجوزها.

هذا وكان ميل الإمام الكدمي رضي الله عنه إلى القول بحل الأشياء مالم يرد المحرِّم، فإنه قد عذر من أتى شيئًا على الجهل، فوافق حلالاً، ولو كان مذهبه في ذلك التحريم أو الوقف، لأوجب على من أتى شيئًا من ذلك على الجهل بحل التوبة من إتيانه كما أوجبها القائلون بذلك، والله أعلم.

ثم إنه ختم ركن الاستدلال بقواعد بني الفقه عليها، فقال:

خاتمة في قواعد الفقه

أمَّا اليقينُ فَهْــــوَ لا يُزيلُهُ　　إلا يقـــــينٌ مثلُهُ حُصولُهُ
وإنَّما الأمــورُ بالمقاصــدِ　　والضرُّ مرفـــوعٌ بلا مُعاندِ
ويُجلَبُ التيســيرُ بالمشقةِ　　إذْ ليس في الدين عذابُ الأمةِ
وإن للعـــــادة حكمًا فعلى　　ما قد ذَكرتُ أسَّسَ الفقهَ الأُلى

اعلم أن قدماء الفقهاء من أصحابنا وغيرهم بنوا الفقه على خمس قواعد:

القاعدة الأولى: قولهم إن اليقين لا يزيله إلا يقين مثله، وهو نوع من الاستصحاب المتقدم ذكره، لأن بقاء حكم اليقين مستصحب، وإن ورد عليه الشك حتى يتيقن انتقاله، ومن فروع هذه القاعدة أن من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة.

القاعدة الثانية: قولهم إن الأمور بمقاصدها، ومن فروع هذه القاعدة وجوب النية في الطهارة.

القاعدة الثالثة: قولهم أن الضر يزال، ومن فروع هذه القاعدة وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف.

القاعدة الرابعة: قولهم إن المشقة تجلب التيسير، ومن فروع هذه القاعدة جواز القصر والجمع والفطر في السفر، وجواز الجمع للمستحاضة والمبطون، وفي وقت الغيم ونحو ذلك.

القاعدة الخامسة: قولهم إن العادة محكمة أي حكمها الشرع، ومن فروع هذه القاعدة بين أقل الحيض وأكثره ومسائل التعارف ونحو ذلك، وهاهنا تم الكلام على الأدلة الشرعية، وسنأخذ في الكلام على ترجيح بعض الأدلة على بعض عند التعارض، فنقول: قال المصنف:

خاتمة على قسم الأدلة في الترجيحات

الترجيحات: جمع ترجيح، وهو في اللغة تمييل إحدى كفتي الميزان على الأخرى بفضل فيها، وفي الاصطلاح: عبارة عن اقتران الأمارة التي يستدل بها على الحكم بما تقوى به على معارضتها، قال:

إذا الدليــــلاَنِ تعارضَا بِلا مرجِّحٍ تســــاقطَا وقيــــلَ: لاَ
لكننا نخـــتارُ والبعضُ وقفْ وإنْ بدا مرِّجـــــحٌ له انصرَفْ

اعلم أنه لا يصح تعارض الدليلين في نفس الأمر، بل لابد وأن يكون أحدهما ناسخًا والآخر منسوخًا أو نحو ذلك، فإذا لم نعلم الوجه الذي يرتفع به وجه التعارض بين الأدلة وقع في ذهننا أن تلك الأدلة متعارضة، فاحتجنا إلى العمل بواحد منها، حيث لم يمكن الجمع بين المتعارضين، فإن كان في أحدهما مرجح يقوى به على معارضه، وجب علينا الأخذ بالراجح وطرح المرجوح، ولو كان في علم الله أن الذي ظهر لنا منسوخ فلا يضرنا ذلك؛ إذ لم نكلف بما في علمه تعالى، وإنما كلفنا بما ظهر لنا علمه.

وقال الباقلاني: إلا ما رجح ظنًّا فلا يجب العمل به، إذ لا ترجيح بظن عنده فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح، وقال أبو عبد الله البصري: إن رجح أحدهما بالظن فالتخيير بينهما في العمل، وإنما يجب العمل عنده وعند القاضي بما رجح قطعًا، ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض بينهما كما سيأتي، ولا الصحيح وجوب العمل بالراجح وإن كان المرجح ظنًّا لأن المعلوم من حال الصحابة ومن بعدهم من التابعين والعلماء أنهم عند تعارض الأمارات يعتمدون الأرجح ويرفضون المرجوح، فكان ذلك إجماعًا منهم على وجوب العمل بالراجح.

فأما إذا لم يمكن المجتهد الترجيح بين الدليلين فقيل: إنهما يتساقطان ويلتمس الحكم من غيرهما إن وجد، وقيل: لا يتساقطان لكن يخير المجتهد في العمل بأيهما شاء، وهو مذهب الإمامين أبي سعيد الكدمي وابن بركة البهلوي.

وقيل بالوقف بمعنى أنه لا يحكم بتساقطهما ولا بالعمل بأحدهما، فهذه ثلاثة أقوال.

قال المحلي: أقربها التساقط مطلقًا كمافي تعارض البينتين، وفي المسألة قول رابع، وهو التخيير بينهما في الواجبات، لأنه قد يخير فيها كما في خصال كفارة اليمين والتساقط في غير الواجبات.

وأقول: إن التخيير بين الدليلين مطلقًا سواء كانا في الواجبات أو في غيرها لا معنى له، إذ ليس أحد المتعارضين أولى بالأخذ به من الآخر، فالمتمسك بأحدهما متمسك بدليل معارض بمثله، والعمل به من غير مرجح تحكم، والقول بالوقف أقرب إلى السلامة، والقول بتساقطهما هو الصحيح عندي، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان مايصح تعارضه من الأدلة وما لا يصح وفي كيفية التخلص من التعارض، فقال:

[بيان حكم الدليلين إذا تعارضا، لا يصح التعارض بين الدليلين الشرعيين في نفس الأمر، ويصح في ذهن السامع، وفيه بيان المخلص من التعارض]

ولا يصــــحُّ بيــــنَ قَطْعِيَّيْنِ تعــــــــارضٌ أوبيــــنَ ظنِّيَّيْنِ
هذا هو الحقُّ وقــومٌ حسنُوا بأنــــــه في الظـــــنيينِ ممكنُ
وإن أتى مُوهِــمُ ذاك وجُهِلْ لأي شـــيءٍ فعلَى النسخِ حُمِلْ
والتُمِسَ الجامــعُ إن لم يعُلَما أيُّ الــدليــلينِ الذي تقدَّما
وارجعْ إلى الترجيحِ إنْ لم يمكِنِ جمعُهُمَا في قالــبٍ مُسْتحسَنِ

لا يصح التعارض بين الأدلة القطعية كدليل إثبات الرؤية ونفيها، إذ يستحيل اجتماع ثبوت أمر وانتفائه، فلابد وأن يكون أحدهما باطلاً اتفاقًا، وجوَّز المحلي القول بصحة تعارضهما، وهو باطل قطعًا.

وأما تعارض الدليلين الظنيين فقد اختلف في جوازه، ونسب القول بجواز التعارض فيهما إلى الجمهور لأن ذلك لا يؤدي إلى محال عندهم، وقال الكرخي وأحمد بن حنبل: لا يصح تعارض الظنيين أيضًا، واحتجوا على ذلك بأن الظنيين إذا تعارضا فإما أن يعمل بهما أو بأحدهما معينًا أو مخيرًا أو لا. والأول باطل، والثاني تحكم، والثالث يستلزم كون الشيء حلالاً لزيد حرامًا

على عمرو من مجتهد واحد، والرابع كذب؛ لأنه يقول لا حرام ولا حلال، ولابد من أحدهما.

وأجيب بأنه يعمل بهما في أنهما وقفاه عن العمل، فوقف أو بأحدهما مخيرًا ولا يعمل بهما، ولا تناقض إلا في اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل، وأنت خبير بأن هذا الاحتجاج وهذا الجواب مبنيان على منع تعارض الظنيين في ذهن المجتهد لا على مع تعارضهما في نفس الأمر.

والصحيح أنه يصح تعارضهما في ذهن المجتهد أما في نفس الأمر فالحق أنه لا يصح تعارضهما وإن كانا ظنيين لأنه إما أن يكون كلاهما عن الشارع أو لا فإن لم يكونا عن الشارع فهما أو أحدهما كذب، وإن كانا عن الشارع فلابد وأن يكون أحدهما ناسخًا والآخر منسوخًا، ولا يصح تواردهما عن الشارع على غير ذلك التقدير؛ لأنه يلزم من تواردهما على غير ذلك ما يلزم من تعارض القطعيين، إذ لا فرق بينهما في نفس الأمر، إلا أن الظنيين إنما كانا ظنيين بالنظر إلى طريق نقلهما أو بالنظر إلى ضعف دلالتهما، فإن تيقنا أنهما عن الشارع أو تيقن المراد منهما فهما قطعيان، وهذا ظاهر كما ترى، وقيل بجواز تعارض الدليلين الظنيين حتى في نفس الأمر، ونسب هذا القول إلى الأكثر.

والحق ما قدمت لك من أنه يمتنع تعارضهما في نفس الأمر ولا يمتنع في ذهن المجتهد، ومن هنا يصح ترجيح أحدهما على الآخر، ويلتمس الجمع بينهما إلى غير ذلك من الأحكام.

وقيل: إنه لا مانع من تعارض القطعيين أيضًا بالنظر إلى ذهن المجتهد لا النظر إلى نفس الأمر، فإن ذلك محال كما مر وتعارضهما في ذهن المجتهد ممكن لاحتمال جهل النسخ وعدم الاطلاع على الأسباب ونحو ذلك.

وأقول: إن القطعيين لا يصح تعارضهما من حيث هما قطعيان، فإن عرض عليهما ما يصح معه تعارضهما صارا ظنيين قطعًا.

أما القاطعان العقليان فلا يصح تعارضهما اتفاقًا فلا تعارض بين ما يقتضي حدوث العالم وبين ما يقتضي قدمه، بل المقتضي لقدمه باطل، وإلا لزم إثبات متناقضين واجتماع ضدين، وهو محال.

وكذلك لا يصح التعارض بين قطعيّ وظنيّ لأنه لا وجود للظن مع ثبوت القطع، وقيل بجواز تعارضهما وأنه إنما يرجح القطعي لقوته لا لانتفاء الظن عند وجوده.

والصحيح الأول؛ إذ لابقاء للظن عند القطع لأن القطع ثمرة اليقين، والظن على خلافه، وهما نقيضان لا يمكن اجتماعها في محل واحد.

فإذا عرفت ما قررناه فاعلم أنه إن ورد دليلان وتوهمت تعارضهما فاحملهما على أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ؛ لئلا يلزم التناقض في كلام الله أو كلام رسول ﷺ.

فإن علم المتقدم منهما حكم أنه منسوخ وعمل بالثاني لأنه الناسخ، وإن جهل المتقدم منهما التمس الجمع بينهما أن أمكن، فإن تعذر الجمع بينهما التمس ترجيح أحدهما على الآخر بوحه من الوجوه التي سنذكرها.

مثال ما أمكن فيه الجمع بين المتعارضين حديث الترمذي وغيره «إِيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَد طَهُرَ» مع حديث أبي داود والترمذي وغيرهما «لا تَنْتَفِعوا من الميتَةِ بإِهَابٍ ولا عَصَبٍ» الشامل للإهاب المدبوغ وغيره، فخصصنا الحديث الأخير بالحديث الأول فجعلناه في غير الإهاب من أجزاء الميتة جمعًا بين الأدلة.

وقيل: يرجح الأرجح من المتعارضين، وإن أمكن الجمع بينهما، والأول هو الصحيح؛ لأن في الجمع بينهما إبقاء لهما، وفي الترجيح إلغاء أحدهما.

ثم إن الملغيّ وإن كان مرجوحًا من وجه فمدلوله الممكن العمل به عند الدليل المعارض له باق على حاله لا معارض له حتى يرجح عليه، فلا دليل على اطراحه رأسًا.

مثاله دلالة الحديث الثاني من هذين الحديثين على تحريم الانتفاع بما عدا الإهاب من أجزاء الميتة فلو، اطرحناه بمعارضة الحديث الأول له للزم اطراح دلالته في تحريم ماعدا الإهاب من الميتة ولا دليل على ذلك؛ لأن الحديث الأول إنما عارضه في الانتفاع بالإهاب لا غير.

واعلم أن ما ذكرته من الأحكام في تعارض الأدلة جار فيما إذا كان الدليلان من الكتاب أو من السنة أو من كتاب وسنة، ولا يقدم في ذلك الكتاب على السنة ولا السنة على الكتاب إذا كانا في القوة والدلالة سواء.

وقيل: يقدم الكتاب على السنة لحديث معاذ المشتمل على أنه يقضي بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله ﷺ، وأقره رسول الله ﷺ على ذلك.

وقيل: تقدم السنة على الكتاب لقوله تعالى ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل/ ٤٤].

مثال ذلك قوله ﷺ في البحر: «هُو الطَّهُور ماؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُه» مع قوله تعالى ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام/ ١٤٥] إلى آخر الآية، فكل واحد من الدليلين متناول لخنزير البحر، فالقائلون بتقديم الكتاب على السنة يحرمون خنزير البحر بهذه الآية، والقائلون بتقديم السنة على الكتاب يحللونه لذلك الحديث.

ونحن نجمع بين الدليلين فنحمل الآية على خنزير البر، لأنه المتبادر في الأذهان، ونقضي بعموم الحديث لكنا نكره أكل خنزير البحر لشبهه بخنزير البر، ولاحتمال أن يكون مرادًا في الآية.

أما حديث معاذ فمحمول عندنا في غير التعارض.

وأما قوله تعالى ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل / ٤٤] فلا يدل على تقديم السنة لاحتمال أن يكون البيان بما أنزل أيضًا، سلمنا أن المبيِّن مقدم على المبيَّن، فمن أين لنا أن السنة المعارضة مبينة مع احتمال أنها مبينة؟ والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان وجوه التراجيح، فقال:

[بيان الترجيح من جانب المتن]

فرُجِّحَ الأقوى علَى ما دُونَهْ ... إنْ وافــقَ الإسنادَ أو مُتونَهْ
فالمتنُ ما انطوَى عَلى النصُوصِ ... من جَانبِ العمــومِ والخصوصِ
والأمــرُ والنَّهــيُ ونحوُ ذلكَا ... ترجيحُهُ بحسْــبِ ما هُنالِكَا
مثــالُهُ تقــدُّمُ الصريحِ ... على الكنَايَاتِ لــدَى الترجيحِ
ومثــلُه تقــدُّمُ العبارةِ ... على الإشــارَاتِ مع الـدلالةِ
وهكــذَا تقــدُّمُ المبينِ ... عن مجمــلِ الألفاظ للتعيُّنِ

وَقِسْ عليـــــه كـلَّ ما لم أذكرِ   فإنه الجـــــليُّ للمعــــــتَبرِ

يرجح من الدليلين المتعارضين أقواهما سواء كانت تلك القوة في إسناد ذلك الدليل أو في متنه، والمراد بالإسناد طريق النقل والترجيح بقوته إنما يكون في الأخبار الأحادية والقراءات الشاذة ونقل الإجماع، والمراد بالمتن ما يتضمنه الكلام من عموم وخصوص وأمر ونهي وإطلاق وتقييد وإجمال وتبيين، وصريح وكناية وعبارة وإشارة ونحو ذلك.

والترجيح فيه مختص بالكتاب والسنة المتواترة والآحادية، فيرجح الأقوى من المتنين على الآخر، مثاله تقدم الصريح على الكناية وتقدم العبارة على الإشارة، وتقدم المبين على المجمل، فإن كل واحد من هذه الأشياء مقدم على الآخر لكونه أقوى منه دلالة.

وقس ما لم أذكره منها على ما ذكرته، فإنه الواضح للقائس البصير والمتأمل الخبير، فتقول الخاص مقدم على العام، ولو كان خصوصه من وجه دون وجه فهو مرجح على العام من كل وجه، لأن في العمل به عملاً بالدليلين جميعًا، وفي خلاف ذلك إلغاء الخاص.

ولأن تطرق التخصيص إلى العام من كل وجه أكثر من تطرقه إلى العام من وجه، لأن جهته التي قد يخصص منها لا يدخلها بعد ذلك تخصيص، فظهر لك أن تطرق التخصيص إلى العام من كل وجه أكثر.

قال صاحب المنهاج: وأقرب ما يمثل به ولو قال ﷺ: «كلُّ مُسْكِرٍ حرامٌ» ثم قال: ما أسكرَ بالخِلْقَة فهو حلال، فالأول عام من كل وجه، والثاني خاص من وجه، وهو كونه مقيدًا بالخلقة، عام من وجه، وهو كونه يعم كل مسكر من هذا الجنس، فيرجح العام من وجه واحد على العام من كل وجه لما ذكر.

ويقدم أيضًا العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص، وذلك لضعف دلالته حينئذ بتخلف العموم الذي وضع له. ولهذا قال بعض العلماء: قد صار مجملاً لا يستدل به على ما بقي داخلاً تحته.

ويقدم تخصيص العام على تأويل الخاص لكثرة تخصيص العام بخلاف تأويل الخاص فهو قليل ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة وأكثر الظواهر الخاصة مقررة غير مؤولة، ومن ثم كان المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحًا على العام، ولأن الخاص أقوى دلالة وأخص بالمطلوب.

وإذا تعارضت صيغ العموم فيرجح العام الشرطي نحو: من يكرمني أكرمه، ونحو ذلك فإنه يرجح على النكرة المنفية وغيرها من العمومات، والوجه في ذلك أن المشروط، في حكم المعلل بخلاف غير المشروط فليس في حكم المعلل والمعلل أولى لأن التعليل يدعو إلى الانقياد والقبول بخلاف النكرة المنفية، فإن عمومها لا يتضمن التعليل.

قال صاحب المنهاج: «وقد ترجح النكرة المنفية على العموم الشرطي لقوة دلالتها على العموم، لأن خروج الواحد منها يفيد خلفًا في الكلام، ألا ترى أنك إذا قلت: لا رجل في الدار، كذبت بوجود واحد بخلاف العموم الشرطي».

قال بعض شارحي المنتهى: وهذا الوجه يرجح عموم النكرة المنفية على جميع أقسام العموم، ويرجح الجمع المعرف بلام الجنس وعموم «من» و «ما» على اسم الجنس المعرف باللام، نحو: الرجل خير من المرأة، وما أشبه ذلك.

أما ترجيح الجمع المعرف على اسم الجنس المعرف فلكونه أقوى عمومًا من حيث إن اسم الجنس المعرف الأغلب فيه الرجوع إلى المعهود، وأكثر أحواله مفرد لا عموم فيه، والأغلب من الجمع المعرف خلاف ذلك.

وبهذا الوجه أيضًا يرجح عموم «من» و «ما» على الجنس المعرف من أن الأغلب عليهما الشمول بخلاف.

ويرجح عموم الجمع المعرف على عموم «من» و «ما» لجواز إطلاقهما على الواحد بخلاف الجمع، فلا يطلق عليه إلا نادرًا، ويرجح النهي على الأمر لأن طلب الترك أشد من طلب الفعل إذ العقلاء في دفع المفاسد أشد اهتمامًا منهم في طلب المصالح، والتحقيق أن دفع الضرر أهم من طلب النفع.

فقول المصنف: (ترجيحه بحسب ما هنالكا) معناه أن الترجيح في المتن يكون بحسب الأقوى من الدليلين، وليس المراد أن المقدم في الذكر هو الراجح على المؤخر عنه، إذ قد يكون المتأخر ذكرًا أقوى من وجه على المتقدم ذكرًا، ومن هنا قدم النهى على الأمر عند التعارض، فلا يشكل عليك ذلك.

واعلم أن التقييد كالتخصيص في هذا الحكم، فتقييد المطلق أرجح من تأويل المقيد، والمطلق المقيد من وجه أرجح من المطلق الذي لم يقيد، وكذلك يرجح المطلق الذي لم يختلف في تقييده، على المطلق الذي اختلف في تقييده ولبعضهم نظر في هذه القاعدة.

قال صاحب المنهاج: ولعل وجه النظر أن المطلق يخالف العموم، فإن المطلقات التي لم تقيد أكثر من المطلقات المقيدة، وذلك يظهر في المطلقات القرآنية بخلاف العمومات، فهي بالعكس من ذلك، وإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لأرجحية المطلق المقيد على غير المقيد.

وكذلك العام الذي لم يختلف في تخصيصه أرجح من العام الذي اختلف فيه وفي تخصيصه.

ويرجح الأقل احتمالاً على الأكثر احتمالاً نحو أن يكون في أحد الدليلين لفظة مشتركة بين معنيين، وفي معارضه لفظة مشتركة بين معان ثلاثة، فالأول أرجح لبعده عن الاضطراب.

قيل ويؤخذ من هذا ترجيح الخبر على الأمر لأن الأمر يأتي على معان كثيرة، كالتهديد والإرشاد والإباحة ونحو ذلك بخلاف الخبر.

وترجح الحقيقة على المجاز، فإذا تعارض خبران أحدهما جميع ألفاظه حقائق في معانيها، وألفاظ معارضة مجازية، فالحقيقة أرجح من المجاز لعدم افتقارها إلى قرينة تميزها بخلاف المجاز.

ويرجح المجاز الأقرب على المجاز الأبعد، وإنما يكون المجاز أقرب لأحد أمور: إما لكثرة استعماله في الألسن كإطلاق الأسد على الشجاع، فإن هذا الإطلاق شائع الاستعمال بخلاف إطلاق الأسد على الرجل الأبخر(١) لنتن ريح في فم الأسد لأن ذلك قليل الاستعمال.

وإما أن يكون أحد المجازين أقوى شبهًا بالحقيقة لقربه منها، مثاله قوله ﷺ: «العينَانِ تزنيَانِ والرجلانِ تَزْنيَانِ» فإن الزنا في الموضعين مجاز، لكن زنا العين بمنزلة النظر إلى الأجنبية أقوى شبهًا بالحقيقة من زنا الرجل الذي هو المشي إلى الأجنبية، لكن قد يكون المجاز أقوى شبهًا أقل استعمالاً من المجاز الأضعف شبهًا، فيرجح الأكثر استعمالاً، وإن كان المعارض أشبه بالحقيقة.

وإما أن يكون أحد المجازين أظهر ملازمة للمشبه له من المجاز المعارض له، فإن الأول يكون أرجح لبعده عن الاضطراب في التفاهم، مثاله قوله ﷺ:

---

(١) الأبخر: النتن رائحة الفم. (م).

«الخَالَةُ أمٌّ» فهو أقرب مجازًا وأظهر التزامًا من لو قال: الخالة جدة، لأن الجدة تطلق على أم الأم، وعلى أم الأب، وملازمة الشبه بين الخالة والأم ثابتة مستمرة، بخلاف غير الأم.

ويرجح المجاز على اللفظ المشترك، فإذا تعارض خبران أحدهما لفظه مجازي، والآخر لفظه مشترك، فالمجاز أرجح في الأصح كما مر.

ويرجح من اللفظين أشدهما استعمالاً سواء كانا حقيقتين، أم مجازين، أم حقيقة ومجازًا، والمجاز أشهر، فإنه لاجل الشهرة أرجح من الحقيقة، لأنه بالشهرة صار كالحقيقة، وصارت الحقيقة بالنسبة إلى المجاز الأشهر في منزلة المجاز لسبق الذهن إلى المجاز المشهور دون الحقيقة الغير المشهورة.

ويرجح اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه اللغوي، على اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه الشرعي دون معناه اللغوي، مثاله قوله تعالى ﴿وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡ﴾ [التوبة/ ١٠٣] فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه اللغوي، فلو عارضه ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ﴾ [التوبة/ ٨٤] فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه الشرعي، فيرجح الأول لتطابق اللغة والشرع بخلاف الآخر بخلاف اللفظ المنفرد الذي له معنى في اللغة ثم نقله الشارع إلى معنى آخر، فصار حقيقة فيه كالصوم والحج وغيرهما، فإنه إذا عارضه المعنى

اللغوي قدم الشرع عليه، لأن اللغوي يكون في خطاب الشارع بمنزلة المجاز، والأول بمنزلة الحقيقة، والحقيقة مقدمة على المجاز كما مر.

وإذا تعارضت الدلالات رجح الدال بعبارته على الدال بإشارته، والدال بإشارته على الدال باقتضائه، والدال باقتضائه على الدال بدلالته.

وقيل: يرجح الدال باقتضائه على الدال بإشارته لأن دلالة الاقتضاء مقصودة، فهي أبعد عن الغلط والوهم بخلاف دلالة الإشارة، فإنها غير مقصودة.

أقول: وقد تقدم في باب دلالة اللفظ أن دلالة الإشارة مقصودة أيضًا، وذكرنا هنالك رد القول بأنها غير مقصودة.

وإذا كان الجميع مقصودًا فالإشارة أقوى لكون الدال عليها ملفوظًا به بخلافه في الاقتضاء، فإنه محذوف مقدر، وأيضًا فقد يكون ذلك المحذوف متعين التقدير، وقد يكون غير متعين، فيحتمل أن يكون المقدر غير مقصود بل المقصود غيره.

وأما ترجيح الاقتضاء على المفهوم فلأن دلالة الاقتضاء متفق على صحة الاعتماد عليها، بخلاف دلالة المفهوم، ففيه الخلاف الذي قدمنا حكايته هذه في مفهوم المخالفة.

وأما ترجيح الاقتضاء على مفهوم الموافقة فلجواز أن لا يكون الحكم في محل النطق معللاً، وبتقدير أن يكون معللاً فيجوز أن لا يطلع على علته، وإن اطلع عليها فتجوز أن لا يكون في المسكوت عنه أولى ولا مساويًا، ومع ذلك كله فالحكم في جانب المسكوت عنه على جهة الموافقة والمخالفة غير واقع من مجرد التخصيص بالتخصيص من دون بحث ونظر في جهات المقصود من الحكم في محل النطق، بل النظر فيه واقع، هل هو أشد مناسبة للحكم في محل المسكوت أم لا ليبتني عليه المفهوم؟

وقد يخطئ النظر ويصيب وما يتوقف عليه النظر في دلالة الاقتضاء، فليس غير كونه مما يتوقف عليه وجود الملفوظ.

وإذا تعارضت أنواع دلالة الإشارة يرجح الأقوى منها على حسب ما مر في مراتب الإيماء، وإذا تعارضت أنواع الاقتضاء رجح ما اقتضى تقديره صدق الكلام على ما تقضيه الصحة الشرعية، وعلى ما تقضيه الصحة العقلية، وإنما رجح الأول لأن ما يتوقف عليه صدق المتكلم أولى مما يتوقف عليه الوقوع الشرعي، نظرًا إلى بعد الكذب في كلام الشارع وقرب المخالفة للوقوع الشرعي.

وكذلك ما يتوقف عليه الوقوع العقلي كقوله تعالى ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف / ٨٢] والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الترجيح من جهة الإسناد، فقال:

[بيان الترجيح من جانب الإسناد]

ومَا أتَى من جانِبِ الإســـنادِ مثلَ المشَـــــاهيرِ على الآحادِ
ففـــي الروايَاتِ كهذَا المثَلِ ومن قبيلِ الـــراوي بالتعدلِ
فَقُـــدِّمتْ روايـــــةُ الفقيهِ على أمينٍ ليـــسَ بالفقيهِ
أو كـــانَ من أكَابرِ الصَّحَابةِ أو كَانَ في المجلـــسِ ذَا قرابَةِ
مِنَ الرَّسُـــولِ أو مُشَافهًا علَى مِنْ لم يُشَافهْ أو بهَا قد عَمِلا
أو كونه مباشـــــرًا للسَّببِ أو دَأْبه يَرْوي عن المنتخَبِ
على سِواهُ إن يكُـــنْ في مرسَلِ وقُدِّمَ المشهورُ في التفضُّلِ
ومن لهَا بعد البـــلوغِ حَملا علَى الـــذي من قبله تحمَّلا
ومرسلٌ من تابعـــــيٍّ قُدِّما عَلى الذي من بعدِهِ فَلْيُعلَما
وهكـــــذَا من جانبِ المرويِّ مثلَ ســـمعتُ من عَنِ النبيِّ

الترجيح من جهة الإسناد يكون تارة من جهة نفس الخبر المروي، وتارة يكون من جهة الراوي، فأما الترجيح من جهة المروي فكترجيح الخبر المشهور، على الآحادي الغير المشهور، وقيل: ويرجح الخبر المتواتر وإن لم يذكر سنده على الخبر الآحادي المسند. قال صاحب المنهاج: وهذا فيه ضعف لأن المتواتر يفيد العلم فهو قطعي، والمسند إنما يفيد الظن، ولا تعارض بين قطعي وظني كما مر.

ومن ذلك أيضًا تقديم الرواية التي فيها سمعت رسول الله ﷺ على الرواية التي فيها عن رسول الله أو قال رسول الله أو نحو ذلك، لاحتمال الإرسال في العبارة الثانية دون الأولى، ومن ذلك ترجيح الخبر الذي وردت صيغته بلفظ النبي ﷺ على الخبر الذي لم يرد فيه ذلك.

ويرجح الخبر بكونه غير مختلف في ألسنة الرواة على الخبر الذي اختلف رواته في عبارته، ويرجح الخبر بسكوته ﷺ عما جرى في حضرته على الخبر الذي سمع عنه، ولم ينكره، ويرجح الخبر الذي قد وقع الحكم بمقتضاه، على الخبر الذي لم ينضم إليه حكم بمقتضاه، ولو انضم إليه مجرد العمل به ونحو ذلك كثيرًا.

وأما الترجيح من قبل الراوي فيكون بوجوه:

منها كثرة عدالة الراوي وثقته بأن يكون أشد ورعًا وتحفظًا في دينه.

ومنها علم الراوي وفقهه، فإن رواية العالم الفقيه مقدمة على رواية غير الفقيه، وإن كان أمينًا إذ الظن بضبط العالم الفقيه أرجح.

ومن ذلك تقديم رواية من علم ضبطه على من لم يعلم منه ذلك، ولو كان عدلاً.

ومنها تقديم رواية من علم ضبطه على من لم يعلم منه ذلك، ولو كان عدلاً.

ومنها تقديم رواية أكابر الصحابة كأبي بكر وعمر على غير الأكابر لأن الظن بأن أكابر الصحابة أضبط للشريعة وأخبر بأحوال النبي ﷺ، فخبرهم مقدم على خبر غيرهم عند التعارض.

ومنها ترجيح خبر من كان قريبًا في المجلس من رسول الله ﷺ على خبر من كان بعيدًا منه، لأن الظن بسماعه أقوى كرواية ابن عمر أنه ﷺ أفرد في حجه، وكان تحت ناقته حين لبى، فكانت روايته أرجح من رواية من روى أنه كان قارنًا، وكان أبعد مكانًا.

ومنها تقديم خبر من كانت روايته عن مشافهة على خبر من لم يشافه، كرواية القاسم بن محمد بن أبي بكر عن عمته عائشة - رضي الله عنها - أن بريرة أُعتقت، وكان زوجها عبدًا على رواية من روي عنها أنه حر، وهو الأسود، لأنها عمة القاسم، فهو محرم لها، ويشافهها وهو ينظر إليها، فروايته عنها أكثر تحقيقًا ممن روي عنها، وهو لا يراها.

ومنها تقديم رواية من عمل بروايته على من لم يعمل بها، فإنه إذا كان الراوي عاملاً بمقتضى ما رواه، والآخر غير عامل بما رواه، فالعامل بما روي أولى بقبول خبره من الآخر.

ومنها أن يكون الراوي مباشرًا لسبب الرواية، كرواية أبي رافع أنه ﷺ نكح ميمونة وهو حلال، أي غير محرم، وكان أبو رافع حينئذ هو السفير بينهما،

أي هو الذي خطبها له ﷺ، فرجحت روايته على رواية ابن عباس أنه ﷺ نكحها وهو حرام، أي محرم، والمراد بالنكاح العقد لا الوطء.

ومن ذلك ترجيح رواية الراوي بكونه صاحب القصة كقول ميمونة: «تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالٌ» فخبرها أرجح من خبر ابن عباس لكونها صاحبة القصة، فهي أولى بمعرفة الحال حينئذ.

ومنها تقديم رواية من علم منه أنه لا يروي إلا عن عدل على رواية من لم يعلم منه ذلك، وهذا إنما يكون في تعارض المرسلين.

ومنها تقديم خبر المشهور بالفضل والعدالة على رواية غير المشهور، وإن كان عدلاً فاضلاً؛ لأن خبر من شهر بذلك أقوى في الظن من خبر من لم يشهر به.

ومن ذلك الترجيح بكثرة المزكين وكثرة عدالتهم، فإذا كان المعدلون لأحد الراويين أكثر عددًا من معدلي الآخر كانت روايته أرجح.

ومنها أن يكون الراوي قد تحمل الرواية بعد البلوغ، فإن رواية من تحمل الرواية بعد البلوغ مقدمة على رواية من تحملها قبل البلوغ، أعني إذا تعارضت روايتان عن عدلين، أحدهما تحمل تلك الرواية قبل البلوغ، والآخر بعد البلوغ، فإن رواية من تحملها بالغًا أرجح لكون البالغ أقوى ضبطًا وأصح تعقلاً.

ومنها أن يكون المرسل للخبر تابعيًّا فإن مرسله مقدم على مرسل غيره، كذا قيل قال صاحب المنهاج: والأصح عندنا أنهما سواء مع استوائهما في العدالة.

والمرجحات باعتبار الراوي وغيره كثيرة، وضابطها أن ما كان أقوى في الظن كان أرجح في القبول، وما كان أضعف ظنًّا كان مرجوحًا، وإن أكثروا في تفصيل المرجحات فإن من كان ذا خبرة بأحوال الرجال وقواعد الألفاظ وأحوال النبي ﷺ وأحوال الشرع الشريف فلا يخفى عليه ترجيح الراجح منها، وتضعيف الضعيف، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الترجيح من جهة الحكم، فقال:

[بيان الترجيح من جانب الحكم]

وَمَا أَتَى مِنْ جَانِبِ الحكمِ فمَا ... دلَّ عَلَى التحريمِ فليُقَدَّما
وقدِّمَنْ ما جاءَ بالوجوبِ ... على الذي قد جاءَ بالمندوبِ
وغيره وما بدرءِ الحدِّ ... قدِّم على مثبتِهِ المعدِّي
والخُلفُ فيما يوجِبُ الطلاقَا ... وهكذَا ما يوجبُ العتاقَا
وقدِّموا ما يقتضي التكليفَا ... على خطَابِ الوضعِ والتخفيفَا
على مُثَقَّلٍ ومثبتًا علَى ... نافٍ وضاق الحالُ أنْ تُمَثِّلاَ

يكون الترجيح من جهة الحكم بوجوه:

منها أن ما دل على التحريم مقدم على ما دل على الإباحة وعلى ما دل على الندب وعلى ما دل على الوجوب وعلى ما دل على الكراهية، أما تقديمه على ما دل على الإباحة، فلأن الأخذ بالحظر أحوط، والأحوطية مطلوبة منّا شرعًا، لقوله ﷺ: «دَعْ مَا يُرِيبكَ إلى مَا لا يُرِيبكَ» هذا قول أصحابنا، وبه قال الكرخي والرازي وأحمد بن حنبل، وذهب عيسى ابن أبان وأبو هاشم إلى أنهما سواء فيتساقطان، وأما ترجيحه على ما دل على الندب فلأن دفع المفاسد أهم، وذلك واضح، فإن دفع الضرر أهم من استجلاب النفع، وأما ترجيحه على الدال على الكراهية، فلأن الأخذ بالحظر أحوط، فهو أبلغ في درء المفاسد، وأما ترجيحه على الدال على الوجوب فلأنه الوجوب لجلب المصالح، والحظر لدفع المفاسد، ودفع المفسدة أهم من جلب المصلحة.

ومنها أن الدليل الدال على الوجوب مقدم على الدليل الدال على الندب وعلى الإباحة وغيرهما، مما عدا الحظر، لأن الوجوب أحوط، فإذا تعارض دليلان يقتضي أحدهما الوجوب والآخر الندب أو الأباحة أو الكراهية، قدمنا ما يدل على الوجوب على جميع المذكورات للاحتياط المذكور.

ومنها أن الدال على درء الحد مقدم على الدال على ثبوته، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ولأن الخطأ في ترك الحد أهون من الخطأ في فعله، ولا شك أن

الخبر المقتضي لسقوط الحد يورث شبهة، فيسقط به الحد، ولأن مداخل الخطأ والغلط في إثبات الحد أكثر منها في درء الحدود.

ومنها تقديم الدليل الموجب للطلاق، والعتاق على النافي لهما، وقيل: بل يرجح الدال على انتفائهما، ونسب القول الأول إلى أبي القاسم البلخي، ونسب القول بعكسه إلى كثير من الأصوليين.

احتج أبو القاسم البلخي على تقديم مايوجب الطلاق والعتاق بأن موجبهما موافق لنفي أصل النكاح، والملك بالرق بخلاف النافي لهما، فإنه غير موافق لذلك الدليل، بل مخالف له.

واحتج أرباب القول الثاني بأن النافي للطلاق والعتاق موافق للتأسيس، أي يفيد حكمًا طارئًا متجددًا وهو ثبوت النكاح والملك.

والصحيح الأول؛ لأن ما يوجب الطلاق والعتاق قاض بحرمة ذلك التزويج، وذلك الملك المخصوصين، وقد عرفت أن ما يفيد الحظر مقدم على غيره، وأيضًا فموجبهما موافق للإباحة الأصلية بخلاف النافي لهما، وإثبات زيادة حكم مخالف للإباحة الأصلية محتاج إلى دليل سالم من المعارضة أو راجح على معارضه.

ومنها تقديم الخطاب المقتضي للتكليف على الخطاب المقتضي لوضع التكليف، والمعنى أنه إذا تعارض دليلان يدل أحدهما على وجوب أو ندب أو تحريم أو كراهية في شيء من الأشياء ويدل الآخر على عدم التكليف في ذلك الشيء، فالدليل المقتضي للتكليف بأحد الأحكام في ذلك الشيء مقدم على الدليل الواضع للتكليف فيه، لأن ثمرة الدال على التكليف حصول الثواب للممتثل وهو جلب مصلحة خلا منها الدال على وضعه.

وقيل: إن الدال على وضع التكليف راجح على الدال على التكليف وصححه ابن السبكي، لأن الدال على التكليف متوقف على فهم الخطاب وأشياء لا يحتاج إليها الدال على وضع التكليف، والأول الصحيح لما فيه من الاحتياط المطلوب شرعًا.

ومنها تقديم الدال على التخفيف على الدليل المقتضي للتشديد لقوله تعالى ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة/ ١٨٥] وقوله ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج/ ٧٨] وقوله ﷺ: «لا ضَرَرَ ولا إِضْرَار في الإِسْلَامِ» وقد يرجح المقتضي للحكم الأثقل على المقتضي للحكم الأخف؛ لأن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد تفضلاً، والمصلحة في الأشق لقوله ﷺ: «ثَوابُكَ عَلَى قَدْرِ نَصَبِك[1]» ولأن زيادة ثقله تدل على أن المقصود

(١) نصبك: تعبك. (م).

منه أكثر من مقصود الأخف، فالمحافظة عليه أولى، ولأن الظاهر تأخر الأثقل عن الأخف لتأخر التشديدات.

ومنها تقديم الخبر المثبت للحكم على الخبر النافي له وذلك كخبر بلال أنه ﷺ دخل البيت وصلى، وقال أسامة: دخله ولم يُصَل. وذلك لاشتمال المثبت على زيادة علم، ولأن المثبت يفيد التأسيس، والنافي يفيد التأكيد، والتأسيس أولى من التأكيد، وقيل: بل هما سواء، ونسب إلى القاضي عبد الجبار، ووجِّه قوله: أن النافي موافق للأصل، ولأن الظاهر تأخر النافي عن المثبت وروده بعده، إذ لو قدر تقدم النافي على المثبت كانت فائدته التأكيد، ولو قدرنا تأخره عن المثبت كانت فائدته التأسيس، وهو أولى من التأكيد فيتأخر عنه.

وإذا كان الظاهر تأخَّر النافي عن المثبت كان تأسيسًا، فيستويان. وذهب الآمدي إلى تقديم النافي على المثبت وقال: تأخر النافي وإن لزم منه مخالفة المثبت ورفع حكمه، فتأخر المثبت يلزم منه مخالفة النافي، ورفع حكمه وترجح تأخر المثبت بكونه رافعًا لما فائدته التأكيد بخلاف تأخر النافي لكونه رافعًا لما فائدته التأسيس، معارَض بكون المثبت على تقدير تأخره رافعًا لما يثبت بدليلين: الأصل والنافي، وكون النافي رافعًا لما يثبت بدليل وهو المثبت.

وما يقال من أن المثبت يفيد حكمًا شرعيًّا بخلاف النافي، والغالب من الشارع أنه لا يتولى بيان غير الشرعي، فمع كونه غير سديد، إذ المقصود

من الحكم الشرعي الحكمة لكونه وسيلة إليها، وحكمة النفي مقصودة كحكمة الإثبات معارض بأن الغالب من الشارع التقرير لا التعبير.

وفي الكتب المشهورة أنه اختار تقديم النافي على المثبت، إلا أنهم عبروا عن النافي بالمقرر، وفي المثبت بالناقل، انتهى من منهاج الأصول. والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الترجيح من خارج فقال:

[بيان الترجيح بأمر خارجي]

وقـدَّمُوا موافِـــقَ القياسِ — وما أتَى معـــــلَّلاً أُناسِ
وما أتَـــى مؤيَّدًا بخـــبرِ — وإنْ لم يكنْ في ذاكَ لم يشتهِرِ
وما بِهِ بعضـــهُمُ قد عمِــــلا — أو فسَّرَ الناقـــلُ ما قد نقلاَ
وقدَّمُـــوا الأقربَ للمقصودِ — وهكذَا الأنســـبَ بالمعهودِ
وما أتى مصـــرِّحًا بسـبَبَهْ — على جميع ما سِــوَاهُ فانتبهْ

يرجح الدليل على معارضه بأمور خارجية، أي ليست من نفس الدليل، ولا من نفس مدلوله، ولا من قبل الراوي:

منها موافقته للقياس، فإذا تعارض خبران أحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له، فالموافق للقياس مقدَّم على مخالفه.

ومنها أن يكون أحد المتعارضين معللاً بخلاف الآخر، بمعنى أن راويه تعرض لذكر علته والحديث الآخر لم يتعرض لذكر علة حكمه، لأن المعلل أقرب إلى انقياد سامعه لمضمونه ولدلالته على الحكم من جهتين: من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على علته، ولأن مخالفته تستلزم مخالفة شيئين بخلاف الآخر.

قال في المنهاج: وقد يرجح غير المتعرض للعلة على المتعرض لها لكون المشقة في قبوله أشد والثواب عليه أعظم، ويرجح أيضًا ما كان معقول العلة على ما ليس بمعقول العلة، لأن شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول، حتى قيل إنه لا حكم إلا وهو معقول حتى ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن أنه غير معقول، ولأن ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر إلى محال النص بالتعدية ولحاق أكثر منه في غير المعقول، فكان أولى. انتهى كلام المنهاج.

فقول المصنف: (أناس) بدل من الواو في قوله: (وقدَّموا).

ومنها تقديم الدليل الذي أيده دليل آخر من كتاب أو سنة، ولو كان ذلك الدليل خبر واحد لم يبلغ حد الشهرة، لأن الظن حيث تظاهر الأدلة أغلب، ولأن العمل بمخالفة يستلزم مخالفة دليلين، والعمل به يخالف دليلاً واحدًا.

ومنها ترجيح الخبر الذي عمل به بعض الصحابة على الخبر الذي لم يعمل به أحد منهم، لأن الظن بثبوت ما عمل به الصحابي أقوى منه فيما لم يعمل به.

ومن ذلك ترجيح العام الذي عمل به على العام الذي لم يعمل به، لأن المعمول به يقوى باعتبار العمل به وفاقًا.

وقيل بترجيح العام الذي لم يعمل به في حال على العام الذي عمل به، لأن العمل بالأول لا يفضي إلى تعطيل الثاني، لكونه قد عمل به في الجملة بخلاف العكس، والمفضي إلى التأويل أولى من المفضى إلى التعطيل.

ومنها ترجيح الذي فسره راويه بقوله أو فعله على الخبر الذي لم يفسره راويه، لأن الراوي للخبر يكون أعرف وأعلم بما رواه.

ومنها ترجيح الدليل الذي الحكم فيه أمس بالمقصود على الدليل الذي ليس كذلك كما في قوله تعالى ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء/ ٢٣] فإنه مقدم على قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء/ ٣] وبيان ذلك أن الآية دالة على تحريم الجمع بين الأختين كانتا مملوكتين أو غير مملوكتين، والآية الثانية دالة على تحليل المملوكات مطلقًا أي وإن كانتا أختين، فرجحنا مدلول الآية الأولى على مدلول الثانية، لأن مدلول الأولى أمسُّ بالمقصود، إذا المقصود فيه تحريم الجمع بين الأختين ولم يكن الجمع مقصودًا في الآية الثانية، وأيضًا

فالمفسدة المطلوب دفعها بتحريم الجمع بين الأختين في التزويج موجودة في الجمع بينهما بالتسري، فلا وجه لتخصيص الآية الأولى بالثانية.

ومنها تقديم الأقرب للمعهود والمراد به: ما عهدته العقلاء من جلب المصالح ودفع المفاسد، فإذا تعارض دليلان مدلول أحدهما أقرب لجلب المصلحة أو أبلغ في دفع المفسدة رجح على معارضه، فإن تعارض الدليلان وكان أحدهما جالبًا للمصلحة والآخر دافعًا للمفسدة، رجح الدافع للمفسدة، لأن دفع المفاسد أهم من جلب المصالح.

ومنها ترجيح ما صرح الراوي بسبب نزوله أو وروده على الدليل الذي لم يصرح فيه بذلك، لأن ذكر السبب يدل على زيادة اهتمامه بما رواه.

ومن ذلك ترجيح العام الوارد على سبب خاص كما في حديث بير بُضاعة وشاة ميمونة، فإنه يرجح على العام المطلق في ذلك السبب دون ما عداه، فإن العام المطلق عن السبب مقدم على العام الوارد على سبب في غير ذلك السبب، فإذا تعارض عامان أحدهما وارد على سبب خاص والآخر لم يرد كذلك، قدم الوارد على سبب خاص في ذلك السبب بعينه للقطع بدخوله تحت حكم العام، وقدم غيره في غير ذلك السبب لأن عموم المطلق أولى من عموم مقابله لوروده على السبب الخاص وغلبة الظن باختصاصه، نظرًا إلى بيان ما دعت

إليه الحاجة، والى أن الأصل إنما هو مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست إليه الحاجة، ولذا اختلف في عموم الوارد على السبب الخاص، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان ترجيح أحد القياسين على الآخر إذا تعارضا، فقال:

[بيان الترجيح بين القياسين إذا تعارضا]

وقدَّمُوا ذَا العــلَّةِ القطعيَّةِ ... فعــلَّةٍ ظنيَّةٍ قــويَّةِ

ومفردَ الوصفِ على المركَّبِ ... وذا انضباطٍ أي على المضطَرِبِ

وذَا اطِّرَادٍ ثم ذَا انعكــاسِ ... وقِسْ على ما مرَّ في القيــاسِ

يقــدَّمُ الســابقُ والمؤخَّرُ ... إنْ لم يكن لعــارضٍ يؤخَّرُ

فما أتــى بالنصِّ قَدِّمْهُ عَلَىَ ... ما قد أتى إجماعنَا وقيْلَ لا

وقَدِّمِ الإيماءَ فالســبر فما ... بعدهُمَا الأقــدمَ ثم الأقدما

وحاصلُ المقــامِ أنَّ الأرجحَا ... ما كانَ في الظنِّ بمعنى رَجَحَا

وليسَ ما ذكرتُهُ حصرًا لهَا ... وما علمتُ أحــدًا كمَّلهَا

إذا تعارض القياسان رجح أحدهما على الآخر بوجوه:

منها أن ما كان أصله أقوى على الآخر كان أرجح منه، وقد عرفت وجه رجحان الأدلة فما كان أرجح هنالك كان فرعه مقدمًا على فرع الآخر، فلا نطيل بتفصيل ذلك.

وقد عرفت أيضًا شروط حكم الأصل، فما كان أكمل شروطًا فهو مقدم على ما دونه، وقد مر تفصيل ذلك في بيان شروط حكم الأصل من باب القياس فراجعه من هنالك.

ومنها تقديم القياس القطعي العلة على مالم يكن كذلك، فإذا تعارض قياسان علة أحدهما ثابتة قطعًا لثبوتها بالنص القطعي أو بالعقل أو بالمشاهدة، وعلة الآخر ليس كذلك، قدم ذو العلة القطعية على معارضه.

وكذلك يقدَّم ما كانت علته مقطوعًا بوجودها في الفرع على ما لم يكن كذلك.

ومنها تقديم القياس الثابتة علته بالظن القوي على ما ثبتت عليه بدون ذلك، وكذلك يقدم ما الظن بوجود علته في الفرع أقوى على ما دونه.

ومنها تقديم ما الوصف فيه مفرد على ما كان الوصف فيه مركبًا، فإذا تعارض قياسان علة أحدهما مفردة وعلة الآخر مركبة، قدم ذو العلة المفردة على الآخر، لأن الوصف المفرد أقرب للانضباط من الآخر، ولما في التعليل بالوصف المركب من الخلاف.

ومنها تقديم ذي العلة المنضبطة على ذي العلة المضطربة، فإذا تعارض قياسان علة أحدهما منضبطة كالسفر للقصر وعلى الاخر مضطربة كالمشقة للقَصْر، قدم ذو العلة المنضبطة على الآخر.

ومنها تقديم ذي العلة المطردة المنعكسة، وهكذا يعتبر جميع ما مر في باب القياس، فيقدم السابق هنالك على المؤخر عنه، إلا إذا كان للمؤخر سبب عارض عليه يقتضي تقديمه على ما قبله، فقدم القياس الثابتة علته بالنص على ما كانت علته ثابتة بالإجماع.

وقيل بل يرجح ما ثبتت علته بالإجماع على ما ثبتت علته بالنص، لأن الإجماع مأمون النسخ بخلاف النص.

وأقول إن كان كل واحد من النص والإجماع ظنيًّا كما هو شأن المتعارضين، فتقديم النص أولى لأنه نقل عن الشارع، والإجماع نقل عن غيره، وإن (كان)[١] أحدهما قطعيًّا فلا وجه لبقاء الآخر معه، وهذا إنما يكون في معارضة النص الصريح للإجماع.

أما لو عارضه الإيماء فإن الثابت بالإجماع مقدم على الثابت بالإيماء لكون الإيماء أخذًا من إشارة الدليل، والإجماع صريح في ذلك.

وكذلك يرجح ما يثبتت علته بالإيماء على ما ثبتت علته بالسبر لأن الإيماء نص وإن لم يكن صريحًا، والسبر مستنبط، والمنصوص عليه أقوى من المستنبط.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق. (م).

ويرجح الثابتة علته بالسبر على ما ثبتت بالمناسبة، لتضمن السبر (انتفاء)[1] المعارض لأن الأقسام في السبر دائرة بين النفي والإثبات فلا يحتمل معارضًا بخلاف المناسبة، فربما احتملت معارضًا فكان السبر أولى لأن الحكم في الفرع كما يتوقف على تحقيق مقتضيه في الأصل يتوقف على انتفاء معارضه في الأصل أيضًا.

وبهذا الوجه رجح الثابتة علته السبر، أما ما قدمت لك في طرق العلة المستنبطة من أنه أقواها المناسبة، فذلك بالنظر إلى خلوها من المعارض.

وكذلك تقدم المناسبة على الشبه، والشبه على الدوران، والدوران على الطرد كما مر ترتيبه، وبتحقيق الكلام في كل واحد منهما في محله يظهر لك ترجيحه على ما دونه، وحاصل المقام أن الراجح من الدليلين ما كان الظن بثبوته أقوى من الآخر، وليس ما ذكرته من أنواع التراجيح حصرًا لها وإنما ذكرت منها أنموذجًا يعتبر به ما كان مثله، وما علمت أن أحدًا من المصنفين استوعب جميع أفراد التراجيح لفواتها عن الحصر.

وها هنا تم الكلام على بيان الأدلة، فقول المصنف (كملها) إشارة إلى حسن الاختتام، وهي براعة المقطع.

(١) في الأصل: ابتغاء، وما ذُكر الصواب. (م).

وسنشرع الآن في بيان القسم الثاني من الكتاب، وهو قسم الأحكام، فنقول:

القسم الثاني من الكتاب في الأحكام
وفيه أربعة أركان

اعلم أنه لمّا كان أصول الفقه مشتملاً على الأدلة من حيث إثباتها الأحكام، ومتناولاً للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة، جعلنا هذا الكتاب على قسمين، وقد مر قسم الأدلة، وهذا القسم الثاني في الأحكام وهو مرتب على أربعة أركان؛ لأن الكلام فيه إما في نفس الحكم وهو الركن الأول، أو في نفس الحاكم، وهو الركن الثاني، أو في المحكوم به، والمراد به الأشياء التي كلفنا الشرع بها من عبادات وغيرها، وهو الركن الثالث أو في المحكوم عليه، والمراد به المكلفون بذلك، وهو الركن الرابع فَقَدَّم الكلام على الحكم، فقال:

الركن الأول

في الحكم

[بيان حقيقة الحكم]

الحكمُ هُوَ أثــرُ الخطابِ كالوضعِ والتخييرِ والإيجابِ
وما عدَا الوضعيَّ في التعريفِ منَ الخطابِ يُدعَــى بالتكليفِ
وقد يكــونُ أثرًا ووصْفَا كالـمُلْكِ والوجوبِ فادْرِ الوصفَا

عرف الحكم بأنه: أثر الخطاب، والمراد به خطاب الله تعالى، ولما كان خطابه تعالى مشتملاً على أخبار وأمثال وأحكام وغير ذلك، وكان لكل واحد من أنواع الخطاب أثر احتاج إلى بيان صفة تميز الحكم عن غيره من آثار الخطاب، فكمل التعريف بقوله: (كالوضع والتخيير والإيجاب).

والمراد بـ (الوضع) هو جعل الله الشيء سببًا لحكم كالدلوك سبب لوجوب الصلاة، والنصاب سبب لوجوب الزكاة، أو جعله شرطًا كالطهارة شرط

لصحة الصلاة، أو جعله مانعًا كالحيض مانع لصحة الصلاة ورافع لوجوبها، وسيأتي له مزيد بسط في موضعه.

وإنما سمي هذا النوع وضعًا لأن الوضع هنا بمعنى في الجعل، فهو موضوع أي مجهول سببًا وشرطًا وعلة ومانعًا ونحو ذلك.

والمراد بـ (التخيير) كون الشيء مخيرًا في فعله وتركه وهو المباح، وقد يتناول المندوب والمكروه باعتبار رفع العقاب عن تارك الأول وفاعل الثاني.

والمراد بـ (الإيجاب) إلزام الفعل وهو الواجب أو الترك، وهو التحريم.

والمشهور في تعريف الحكم هو: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فالخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للإفهام.

وخرج بقوله: (المتعلق بفعل المكلف، الخطاب المتعلق بصفاته تعالى وأحوال الآخرة، وخرج بقوله بالاقتضاء..)[1] إلى آخره نحو قوله تعالى﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات/ ٩٦] ثم المراد بالاقتضاء: طلب الفعل كالوجوب، والندب أو الترك كالتحريم والكراهية.

وعدل المصنف عن هذا التعريف إلى التعريف الذي ذكره أخذًا من قول بعضهم: إن الحكم هو أثر خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين بالاقتضاء أو

(١) في الأصل: بالاقتصار، وهو تصحيف، وصوابه المذكور. (م).

التخيير، (أو)[1] الوضع، وحذف قوله: (المتعلق بفعل المكلفين) استغناء عنه بقوله: (كالوضع والتخيير والإيجاب) فإن الخطاب الموصوف بهذا الوصف هو الخطاب المتعلق بفعل المكلفين.

ثم إنه قسم الحكم إلى وضعي وتكليفي، فالحكم الوضعي هو: ما قدمنا بيانه، وأما التكليفي فهو ما عدا الوضعيَّ وهو التخيير والإيجاب، وقد عرفت أن المراد بالتخيير ما عدا الواجب والمحرم بالنظر إلى رفع العقاب عن تاركه وفاعله، فيكون الحكم التكليفي في خمسة أنواع سيأتي بيانها.

ثم إن الحكم التكليفي قد يكون أثرًا للفعل كالملك أثر للشراء ولإباحة الاستمتاع أثر للتزويج ونحو ذلك. ومن هذا النوع الأداء: وهو فعل ما فعل في وقته المقدر له شرعًا أولاً. والإعادة: وهو فعل ما فعل في وقته فعلاً ثانيًا لخلل وقع في الفعل الأول.

والقضاء: وهو فعل ما فعل بعد وقته استدراكًا لما فات من فعله في وقته، وإنما كانت هذه الثلاثة من هذا النوع لأنها أثر لأفعال العباد في الموقَّتات الشرعية. وقد يكون وصفًا للفعل، كالوجوب صفة للفعل الواجب، وكالتحريم صفة للفعل المحرم، وكالندبية صفة للفعل المندوب وهكذا.

---

(١) في الأصل: إلا، والصواب ما ذُكر. (م).

فالقسم الأول وهو ما يكون أثرًا للفعل لا يبحث عنه في هذا الفن؛ لأنه من مباحث الفقه، وإنما يبحث في هذا الفن عن الحكم الذي يكون وصفًا للفعل، وهو الوجوب ونحوه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أقسام الحكم الذي يكون وصفًا للفعل، فقال:

[انقسام المقصود من الحكم إلى دنيوي وأخروي، وانقسام الحكم باعتبار الدنيوي إلى صحيح وفاسد]

مقصودُهُ يكونُ دُنيويًّا   وهكَذَا يكونُ أُخْرويًّا
فباعتبارِ الدُّنيويِّ ينقسِمْ   إلى صحيحٍ ولفاسدٍ عُلِم
فمَا انبَنَى عليهِ ذاك المقصِدُ   فهْوُ الصحيحُ وسِواهُ مُفسِدُ
ورادفَ الباطلَ ما قد فسَدَا   وفرَّق الأحنافُ فيما وَرَدا

المراد بمقصوده الحكمة التي لأجلها شرع الحكم، وهي حصول مصلحة للمكلفين أو دفع مفسدة عنهم، وهذا المقصود يكون تارة دنيويًّا كالمنافع الدنيوية ودفع المفاسد الدنيوية، ويكون أخرويًّا، كجلب الثواب ودفع العقاب.

وينقسم الحكم بالنظر إلى كل واحد من المقصودين: الدنيوي والأخروي إلى أقسام، أما أقسامه باعتبار المقصود الأخروي فسيأتي الكلام

عليها. وأما أقسامه باعتبار المقصود الدنيوي فهو أنه ينقسم بالنظر إلى ذلك إلى قسمين: صحيح وفاسد، فأما الصحيح فهو ما ترتب عليه ذلك المقصود، مثاله: البيع مشروع لقصد حل الانتفاع، وشرع التزويج لقصد حِلِّ الاستمتاع، فإذا كان العقد في البيع والتزويج بترتب عليه ذلك الغرض المقصود كان ذلك العقد صحيحًا، وإن لم يترتب عليه ذلك، فهو الفاسد، ويعلم ترتيبه ذلك، وعدم ترتيبه بموافقة مقتضى الأوامر فما كان موافقًا لأوامر الشرع تاركًا لِمَناهِيهِ فهو الصحيح وما عداه فهو الفاسد والباطل. وهذا معنى قول بعضهم: إن الصحة في المعاملات ترتيب الأمر المطلوب منها عليها.

قال البدر: وأَبْيَن من هذه العبارة: ترتيب أثر الشيء عليه واعتباره سببًا لحكم آخر، كالملك فإنه أثر لعقدة البيع مثلاً، وهو مرتب على العقدة، والعقدة سبب لإباحة التصرف فيه لموافقة العقدة أمر الشرع، ويقابله الفساد والبطلان.

أقول: ومؤدى العبارتين واحد، ومقتضاهما هو ما قدمت لك.

وأما الصحة في العبادات وهي المعبر عنها بالإجزاء، فقد تقدم بيانها في باب الأمر، وحاصل ذلك أن الصحيح من العبادات والمعاملات، هو: ما وافق أمر الشرع، إذ بموافقة أمر الشرع يحصل الثواب من فعل العبادات، ويصح الانتفاع في أشياء المعاملات، والفاسد من النوعين ما خالف أمر الشرع أو وافق نهيه؛ إذ بمخالفة الشرع يفوت الثواب الأخروي والمنافع الدنيوية، وتحصل المفسدة التي في

النهي. والباطل مرادف للفاسد عندنا وعند الشافعية، فهما بمعنى واحد.

وذهبت الحنفية إلى التفرقة بينهما، فزعموا أن الباطل مالا يكون مشروعًا بأصله ولا وصفه، والفاسد ما يكون مشروعًا بأصله دون وصفه. الأول: كبيع الملاقيح. الثاني: كبيع الربا. قال البدر: وعندهم أن الربا إذا طرحت زيادته صحت عقدته، ولم يحتج إلى عقدة أخرى. انتهى. وكثير من العلماء على أن الصحة والفساد ونحوهما راجع إلى الأحكام الخمسة، فإن معنى صحة البيع إباحة الانتفاع بالمبيع.

ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع به، وبعضهم على أنها من خطاب الوضع، بمعنى أنه حكم يتعلق شيء بشيء تعلقًا زائدًا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه، وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل، والفساد أو البطلان بذلك الفعل.

وبعضهم على أنها أحكام عقلية لا شرعية، فإن الشارع إذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأركانه فالعقل يحكم بكونه موصلاً إليه عند تحققها، وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم يكون الشخص مصليًّا أو غير مصل، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان انقسام الحكم باعتبار المقصود الأخروي، فقال:

[انقسام الحكم إلى عزيمة ورخصة]

وباعتبـــارِ الأُخْـــرَوِيِّ قُسِمَا ... إلى عزيمَةٍ ورُخْصـــــــةٍ نَمَا
فمَـــا أتَـــى في شَرْعِهِ مبتداَ ... عزيمةٌ ورخصـــــــةٌ ما بَدَا
بنحـــوِ عُـــــذرٍ ولأجلِهِ نزَلْ ... كالأكل لِلْمِيتَة عن ضُرٍّ حصَلْ

ينقسم الحكم باعتبار المقصود الأخروي إلى عزيمة ورخصة، فأما العزيمة فهو ما شرع ابتداء غير مبني على أعذار العباد كوجوب التمام في الصلاة ووجوب الصيام في رمضان، وتحريم أكل الميتة ولحم الخنزير ونحو ذلك، وأما الرخصة فهو ما شرع ثانيًا مبنيًّا على أعذار العباد كإباحة الأكل من الميتة للمضطر، وكجواز القصر والفطر للمسافر، ونحو ذلك كثير، فهذه الأشياء ونحوها إنما شرعت شرعًا ثانيًا لأجل عذر العباد، فإباحة الأكل من الميتة للمضطر شرع بعد شرع تحريمها، مبنيًّا على حصول الضرر، والقصر في الصلاة شرع بعد شرع تمامها، مبنيًّا على عذر السفر، وكذلك فطر المسافر.

ولكل واحد من العزيمة والرخصة أقسام، فأما أقسام الرخصة فستأتي آخر الباب.

وأما أقسام العزيمة فأشار إليها بقوله:

[انقسام العزيمة إلى وجوب وندب وتحريم وكراهية ومباح]

وَقُسِّم الأُولى إلى مطلوبِ ... إِتيانُهُ كالنَّدْبِ والوجوبِ
أو تركه المطلُوبَ كالمحرَّمِ ... وهكذا المكروهُ في التقدُّمِ
وإنْ أتَاكَ عاريًا من طلَبِ ... فذلكَ المباحُ كالمكتسَبِ
يفعَلُهُ العبْدُ كما يشاءُ ... إذْ فعلُهُ وتركُهُ سَواءُ
لكنَّهُ يُثَابُ فيه بالنَّوى ... كالأَكْلِ إنْ كان نوَى بِهِ القُوى
وواجبٌ إنْ كان فيه الطلَبُ ... جزمًا وإلا فَهْوَ ما يُنتدَبُ
وَهْوَ الذي في فعلِهِ الثوابُ ... وليس في الترْكِ له عقابُ
وإنْ يكُنْ طريقَةً مسلُوكَةْ ... فَسنَّةٌ وإنْ يكن متروكَةْ
فذاك نفلٌ ويُسمَّى مستحَبّ ... وإنْ يكُنْ فَرَّق بعضٌ واستحَبّ
ونَوِّع السُّنةُ فالمؤكَّدةْ ... تاركُها مُلَوَّمٌ ما أبعدَهْ
ولا يُلام تاركٌ سوَاها ... وحائزٌ للفضلِ مَنْ حَوَاهَا

تنقسم العزيمة إلى قسمين: أحدهما مطلوب فعله، والآخر مطلوب تركه، فأما المطلوب فعله فهو الوجوب والندب، وأما المطلوب تركه فهو المحرم والمكروه، وما كان خاليًا من طلب الفعل ومن طلب الترك، فذلك مباح ككسب المعيشة فوق الكسب اللازم، وكالأكل والنوم والشرب ونحو ذلك، فإن العبد يفعله

كيف شاء مالم ينته إلى حد يمنع الشرع فعله، وليس في فعل المباح ثواب ولا عقاب، وكذلك تركه، لكن النية معتبرة فيه، فيثاب العبد بفعل المباح إذا نوى به طاعة، كما إذا نوى بالأكل التقوى على فعل الطاعة، وبالنوم كذلك، فإنه يثاب على ذلك بسبب تلك النية، وكذلك يعاقب على فعل المباح إن فسدت نيته فيه.

حاصل المقام أن المباح يتحول بالنية، فيكون تارة طاعة وأخرى معصية، لما يعرض عليه من صلاح النية وفسادها، ولذا جعل الإمام الكدمي – رضوان الله عليه – فعل العبد قسمين: طاعة ومعصية لا يخلوا من أحدهما، وليس المراد أن المباح من حيث هو مباح مأمور به مرة ومنهي عنه أخرى، وإلا لزم أن لا يوجد مباح أصلاً.

وزعم أبو القاسم البلخي أن المباح مأمور به أيضًا؛ لأن فعل المباح ترك حرام، وترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه، وإذا ثبت وجوبه ثبت أنه مأمور به.

وأجيب بأن الإجماع منعقد على انقسام الأحكام إلى واجب ومندوب ومباح ومحظور ومكروه.

والقول بوجوبه يبطل هذا التقسيم، وفيه مخالفة الإجماع، ولابد من بيان الفرق بين الواجب والمندوب والمحرم والمكروه، فأما الفرق بين المحرم

والمكروه فسيأتي عند كلام المصنف فيهما، وأما الفرق بين الواجب والمندوب فهذا محل ذكره.

اعلم أن المطلوب فعله إما أن يكون طلب فعله طلبًا جازمًا فهو الواجب، وإما أن يكون طلبًا غير جازم فهو المندوب والمراد بالطب الجازم ما لو تركه العبد لعوقب على تركه، والمراد بالطلب الغير الجازم ما لو تركه المكلف لم يعاقب على تركه، وبمعناه ما قيل إن الواجب ما في فعله الثواب وفي تركه العقاب، وأن المندوب ما في فعله الثواب وليس في تركه عقاب، ولكل واحد من الواجب والمندوب أقسام، أما أقسام الواجب فستأتي، وأما أقسام المندوب فهي: أن ينقسم إلى سنة ونفل، فأما السنة فهي: ما كان من المندوبات طريقة مسلوكة سلكها الرسول ﷺ أو غيره ممن هو علم في الدين، قال ﷺ: «عليكُمْ بسُنَّتي وسُنَّةِ الخلفَاءِ الراشدِينَ من بعدِي» ومعنى كونها مسلوكة أي واظب عليها السَّانُّ لها، وأما النفل فهو: مالم يكن مواظبًا عليه من الطاعات، ويسمى تطوعًا ومستحبًّا أيضًا.

وفرق القاضي الحسين وغيره من الشافعية بين التطوع والمستحب. قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبي ﷺ فهو السنة، أو لم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين فهو المستحب، أو لم يفعله وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد، فهو التطوع، والخلاف لفظي، وتنقسم السنة إلى مؤكدة وغير مؤكدة، فالمؤكدة كسنة المغرب والفجر ونحوهما، وغير المؤكدة كصلاة الضحى والسواك ونحوهما، ولكل واحد من النوعين حكم، فأما حكم المؤكدة فهو: أن تاركها ملوم على

تركها تلويمًا، ولا يبلغ به عقابًا، وهو خسيس المنزلة عند المسلمين لا يتولونه على ذلك إن لم تكن سبقت له ولاية معهم، ولا يبرؤون منه بنفس ذلك الترك، وأما حكم غير المؤكدة فهو أن تاركها لا يلام ولا يكون خسيس المنزلة عند المسلمين، لكنه يكون تاركًا للفضل عند الله تعالى، فإن فاعلها يحوز الثواب من الله – جلَّ وعلا – هذا كله ما لم يكن الترك رغبة عن الخير، فإن كان رغبة عن الخير فهو خسيس المنزلة في جميع الأحوال، والله اعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أقسام الواجب، فقال:

[انقسام الواجب إلى قطعي وظني]

وقُسِّم الواجبُ للمقطُوعِ	بهِ وظَنيٍّ لدَى التوزيعِ
والحكمُ في الكلِّ وجوبُ الفعْلِ	والتركُ فسقٌ لا لمسْتَحِلِّ
فإنَّ في استْحلالِ تركِ القطعِيّ	شِرْكًا وفي استخفَافِهِ بالشرْعِ
وتاركُ الظنِّيِّ مستحلاًّ	مصوِّبٌ إنْ كان مستدِلاًّ

للواجب تقسيمات:

منها ما يكون باعتبار دليله، ومنها ما يكون باعتبار حصوله من المكلف، ومنها ما يكون باعتبار المأمور به.

فأما التقسيم الأول، وهو: ما يكون باعتبار دليله، فهو أن الواجب بهذا الاعتبار ينقسم إلى مقطوع به كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان، وإلى غير مقطوع به كوجوب الوتر ونحوه، وإنما كان الأول مقطوعًا به لأن دليل وجوبه قطعي بخلاف الثاني، ولكل واحد من النوعين حكم.

فأما حكم النوع الأول فهو أنه واجب الفعل، وتاركه فاسق إن كان في تركه غير مستحل، ومشرك إن كان مستحلاًّ لتركه، أو كان تركه له استخفافًا، ووجه ذلك أن المستحل لترك الواجب القطعي، من غير تأويل مشرك، لأن في استحلاله ذلك ردًّا للنص المتواتر، وأن الاستخفاف بالأحكام الشرعية مصادمة للنصوص وإعراض عن الانقياد واستحقار لما عظم الله تعالى.

وأما حكم الواجب الظني فهو أنه يجب فعله لكن التارك له لا حكم بفسقه، فإن كان تركه مستحلاًّ لتركه بدليل عنده، وكان من أهل النظرة والاستدلال، فهو مصوب بذلك لأنه من المسائل الاجتهادية، وإن كان غير مستدل لكن مقلد لمستدل، فحكمه حكم من قلده، وإن كان غير ذلك فإنه ينظر في حاله ومقاصده، ولا يفسق بذلك إلا إذا ظهرت منه المعاندة والمكابره لما يوجب الشرع الانقياد له، كحكم الحكام عليه بذلك، فإنه لا يسعه خلافه.

ويسمى كل واحد من الواجب القطعي والواجب الظني فرضًا، فالواجب والفرض عندنا وعند الشافعية مترادفان عرفًا.

وذهبت الحنفية وبعض أصحابنا إلى التفرقة بينهما، فخصوا الفرض بالواجب القطعي، وخصوا الواجب بالواجب الظني، وهو خلاف لفظي لا ثمرة له ولا بأس به، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان تقسيم الواجب باعتبار حصوله فقال:

[انقسام الواجب إلى فرض كفاية وفرض عين]

وإن يكن حصولُهُ المقصودَا فرض اكتفاءٍ فافهمِ التحديدَا
يلزمُ كلاًّ فإذَا ما فعلَهْ بعضُهُم ينحطُّ حينَ حصَّلَهْ
وهلكُوا إنْ تركوهُ طُرّا ولَبِسُوا إنْ أنكرُوهُ كُفْرا
وإنْ يكنْ من كلِّ واحدٍ طُلِبْ حصُولَه فَذَاكَ عينيٌّ يجبْ
يَلزَمُ كلَّ واحدٍ بنفسهِ وليسَ فيهِ الاجْتِزَا بجنسِهِ

ينقسم الواجب بالنظر إلى حصوله إلى قسمين:

فرض كفاية وفرض عين؛ لأنه إما أن يطلب حصوله في الجملة من غير أن يلزم كل واحد بعينه، وإما أن يطلب حصوله من كل واحد بعينه، فالأول: فرض كفاية، والثاني: فرض عين، ولكل من القسمين حكم.

فأما حكم فرض الكفاية فهو: أنه يلزم جميع المخاطبين، فإذا فعله بعضهم ينحط عن الجميع، ولهذا سمي فرض كفاية، لأن فعل البعض له يكفي

عن الباقين، وذلك كصلاة العيدين وصلاة الميت وجهازه ودفنه والجهاد وأمثالها، وقيل: إن فرض الكفاية لا يلزم جميع المكلفين، وإنما يلزم بعضهم، ولعل القائل بذلك نظر إلى الاكتفاء في أدائه بفعل البعض.

قال البدر: وليس بشيء يعني أن القول بأن فرض الكفاية فرض على البعض ليس بشيء لأن الجميع إذا تركوه يكفرون، ولولا لزومه على الجمع لما فسقوا كلهم بتركه، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا كان أهل مصر قد وجب عليهم فرض كفاية، هل عليهم أن يؤدوه حتى يعلموا أن بعضهم قد أداه؟ أم ليس عليهم ذلك حتى يعلموا أنه لم يؤدوا؟

الصحيح أنه عليهم المحافظة على أداء فروضهم حتى يصح انحطاطها عنهم، وإلا لزم تعطيل الفرائض وإهمال اللوازم، ومن أحكامه أن من أنكره يكون بإنكاره مشركًا إذا كان ثبوت ذلك الغرض قطعيًّا كما مر في نظيره.

وأما فرض العين وهو ما طلب حصوله من كل واحد بعينه، كالصوات الخمس وصيام رمضان فإنه يلزم كل واحد أن يؤديه كما طلب منه، وليس يصح الاجتزاء فيه بفعل غيره، وقد مر بعض أحكامه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان التقسيم الثالث من تقسيمات الواجب، فقال:

[انقسام الواجب إلى معين ومخير فيه]

وقد يَجِـــي في واحدٍ مُعَيَّنِ   وقد يجـــي وليسَ بالمعيَّنِ
فالعـــبدُ في ذلِكَ بالتخـــيير   مثالُهُ الخصَـــالُ في التكفيرِ
وقال قـــومٌ بوجوبِ الكـــلِّ   ويجتزِي بواحـــدٍ في الفعلِ

ينقسم الواجب بالنظر إلى المأمور به إلى واجب معين وإلى غير معين، فأما الواجب المعين فهو ما تعلق بواحد فقط، وهو أكثر الواجبات كوجوب الوضوء والغسل والصلاة ونحو ذلك مما يكون المأمور به واحدًا مخصوصًا، وقد مر بيان حكمه، وأما الواجب الغير المعين فهو أن يكون المأمور به واحدًا من أشياء خُيِّر العبد في فعل أيها شاء، كخصال الكفارات، فإن ربنا تعالى قد أمرنا بفعل واحد من الإطعام والكسوة والعتق، وخيرنا في فعل أيها شئنا، وحرم علينا ترك جميعها فعلمنا أن الواجب منها واحد غير معين، ومن ذلك تزويج أحد الأكفاء الخاطبين إذا كانوا عشرة مثلاً فإنه قد أمر الولي بتزويج واحد منهم وهو المخير فيهم فأيًّا زوج أجزأه، فالواجب من هذه الأشياء واحد غير معين.

وقالت المعتزلة: الجميع واجب، ويسقط بالواحد. وقال بعضٌ: الواجب واحد معين عند الله تعالى، وهو ما يفعله العبد، فيختلف بالنسبة إلى المكلف. وقال بعض الواجب واحد معين لا يختلف، لكنه يسقط به وبالآخر، وبيان قول المعتزلة بأن جميعها واجب على التخيير أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بها جميعًا ولا

يلزمه الإتيان بها جميعًا، وأن فعل كل واحد منهما موكول إلى اختياره لتساويها في وجه الوجوب، ومعنى إيجاب الله تعالى لها جميعًا على التخيير أنه نهى عن الإخلال بها جميعًا وأمر بكل واحد منها، ولم ينه عن ترك كل واحد.

هذا تحقيق مذهبهم، وعليه فالخلاف بيننا وبينهم لفظي، وقيل بل معنوي، وتظهر ثمرته في أمرين: لفظي ومعنوي، أما اللفظي فهو: أن الواصف لخصال الكفارة ونحوها بأنها كلها واجبة غير صادق عندنا، وصادق عند المعتزلة، وأما المعنوي: فحيث حلف الحانث بطلاق امرأته أن العتق والكسوة والإطعام واجبة كلها عليه، فعندنا أنها تطلق بذلك، وعند المعتزلة لا تطلق بذلك، وكذلك لو حلف بصيام أو حج أو صدقة مال فهو كالطلاق في ذلك، وهذه الثمرة حاصلة حتى على القول بأن الخلاف في المسألة لفظي.

وحجتنا على أن الواجب واحد غير معين إجماع الأمة على وجوب تزويج أحد الأكفاء الخاطبين على التخيير، ولو كان الجميع واجبًا وجب تزويج الجميع، ولو كان معينًا لم يجز تزويج غيره، والتعيين نقيض التخيير، والغرض أنه مخير فبطل التعيين.

واحتجت المعتزلة على وجوبها جميعًا بأن المعلوم استواؤها في تعلق الأمر، والمصلحة بها دليل عَدِّه ممتثلاً بفعل أحدها، فاستوت في الوجوب على التخيير.

ورد بأنه إذا حكمتم بوجوبها أجمع لزمكم إذا أخل بها أجمع أن يستحق العقاب على ثلاث واجبات على كل واحد عقابًا كاملاً.

والمعلوم أنه لو فعل أحدها لم يستحق عقابًا، وأيضًا فلو كانت واجبة كلها لزم إذا فعلها جميعًا أن يستحق على كل واحد منها ثواب واجب كامل، فيستحق ثواب ثلاث واجبات كما لو صلى وصام وزكى.

ولا مخلص للمعتزلة من هذين الاعتراضين مع ما يلزم على قاعدة مذهبهم من تعلق إرادته تعالى بكل واحد من الخصال المأمور بها، وقد حاولوا التخلص منها بما لا طائل تحته، فلا نطيل بذكره، على أن المسألة قليلة الجدوى لا حاصل لها ولا ثمرة سوى ما أشرنا إليه فيما تقدم، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان المحرم والمكروه، فقال:

[بيان الحرام والمكروه]

ثُم الحــــرامُ طلبُ التركِ جُزِمْ فيهِ وإلا فَهْــــوَ مكرُوهٌ رُسِمْ
فقابِلِ الحــــرامَ بالوجوبِ وقابـــلِ المكـــروهَ بالمندوبِ
واعطِ لكلٍّ عكْسَ حكمٍ ضِدِّهِ كالفعلِ والكـــفِّ ومَا مِنْ بعدِهِ

اعلم أن المطلوب تركه إما أن يكون طلب تركه طلبًا جازمًا، وإما أن يكون غير جازم، فإن طلب تركه طلبًا جازمًا فهو الحرام كأكل الميتة ولحم الخنزير والدم

وأمثالها، وبمعناه ما قيل: إن الحرام ما في فعله العقاب، وفي تركه الثواب، وإن طلب تركه طلبًا غير جازم فهو المكروه، وبمعناه ما قيل إن المكروه ما في تركه طلبًا غير جازم فهو المكروه وبمعناه ما قيل أن المكروه ما في تركه الثواب وليس في فعله عقاب.

وقد علمت مما مر أن الواجب ما طلب فعله طلبًا جازمًا، وأن المندوب ما طلب فعله طلبًا غير جازم، فالحرام مقابل للوجوب، والكراهية مقابلة للندب، ويُعطى كل واحد من الأنواع الأربعة عكس حكم ضده، فحكم الوجوب عكس حكم الحرام، وحكم الندب عكس حكم الكراهية، مثاله أن الفعل في الوجوب لازم وفي الحرام محرم، والفعل في الندب مندوب إليه، ومع الكراهية مكروه، وكذلك الكف؛ فإنه مع الحرام لازم، ومع الوجوب حرام، ومع الكراهية مندوب إليه، ومع الندب مكروه، وهكذا سائر الأحكام.

وكما أن المندوب ينقسم إلى: سنة ومستحب، كذلك المكروه ينقسم إلى: ما كانت كراهيته شديدة، وهو ما ورد في النهي عند دليل خاص كالنهي عن أكل لحوم السباع وذوات المخالب من الطيور، وإلى ما كان مكروهًا كراهية خفيفة، وسماه ابن السبكي خلاف الأولى، وهو مالم يرد نص في النهي عنه، لكن علم من أدلة أُخَر أنه مكروه في الشرع. قال بعضهم: كترك المندوبات؛ لأن ترك المندوب مكروه، ويطلق المكروه على الحرام أيضًا.

وقسم الحنفية الحرام إلى حرام ومكروه كراهة تحريم، وجعلوا الحرام اسمًا لما حرم بالدليل القاطع، والمكروه كراهة التحريم اسمًا لما ثبت تحريمه بدليل ظني، فالحرام عندهم مقابل للفرض والمكروه كراهة تحريم مقابل للواجب على ما مر من تفصيلهم بين الفرض والواجب، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان صحة التحريم لواحد غير معين، فقال:

[لا يصح أن يحرم واحد لا بعينه، وقيل: يصح]

ولا يصحُّ واحدٌ مُحرَّمُ — من جُملةٍ لَمَا عليهِ يَلْزَمُ
لأنَّهُ في الكلِّ صارَ القُبحُ — وقال قومٌ إنهُ يصحُّ

اختلف علماء الأصول في جواز أن يحرم واحد غير معين من أشياء متعددة، ويكون المكلَّف مخيرًا في ترك أيها شاء، وهي مسألة النهي عن واحد لا بعينه، فمنعها معظم المعتزلة، ثم اختلفوا في وجه المنع:

فمنهم من ذهب إلى أن المنع من ذلك من قبيل اللغة، واحتجوا عليه بقوله تعالى ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان/ ٢٤] حيث كان النهي في الآية عن طاعة الجميع.

ومنهم من منعه من جهة العقل، لأن النهي إذا تعلق بشيء اقتضى قبحه، فإذا تعلق بأحد الشيئين لا بعينه قدر تقبيح كل واحد منها على حياله،

فيتصف كل واحد منها بما يتصف به الآخر، فيلزم تقبيحها معًا.

مثال ذلك قول القائل: لا تضرب زيدًا أو تكلم عمرًا أو تكرم خالدًا أو نحو: لا تضرب زيدًا أو عمرًا أو خالدًا، فالمنهي هاهنا لا يعد ممتثلاً مهما ترك واحدًا أو لم يترك الآخرين، بل يجب عليه ترك الثلاثة جميعًا، ألا ترى أن القائل لو قال: لا تأخذ هذا الثوب أو هذا أو هذا، كان معناه: دع هذه الثلاثة جميعًا، ولك أن تأخذ ما عداها؟

ولو قال: حرمت عليك أحد هذه الثلاثة، ولم يعين المحرم، صارت الثلاثة محرمة كلها، كما قالوا فيمن طلق إحدى نسائه ولم يعينها، فإنه يجب عليه اعتزالهن جميعًا، وقال بن الحاجب: يجوز أن يحرم واحد لا بعينه، خلافًا للمعتزلة. قال: وهي كالمخيَّر يعني كالواجب المخيَّر.

وقد عرفت الفرق بين الواجب المخير وبين المحرم، فإنه يصح الامتثال بفعل واحد من أشياء وجب أحدها لا بعينه، ولا يصح ذلك في المحرمات.

وقال أبو الحسين: يصح النهي عن أشياء على الجمع، إذا أمكن المنهي الخلو منها، نحو لا تضحك ولا تكلم ولا تقم، لا إذا لم يمكن الخلو، نحو: لا تحرك ولا تسكن، فالنهي عن ذلك تكليف بما لا يطاق. قال؛ ويصح النهى عن الجمع نحو: لا تفعل كذا أو كذا، أي لا تجمع بينهما، ولك أن تفعل كل واحد على انفراده، قال: ويصح النهي عن أشياء على البدل، نحو أن تقول: لا تفعل كذا

إن فعلت كذا، أي اجعل كل واحد من هذين الفعلين بدلاً عن الآخر، فلا تجمع بينهما. قال: ويصح النهي عن البدل، والله أعلم.

ثم قال:

[لا يصح أن يخير بين وجوب وندب وتحريم وكراهية ونحو ذلك]

ولا يصحُّ الحكْـــمُ بالتخييرِ مَا بينَ الاقتضَـاءِ والتخييرِي
ولايصـحُّ بينَ واجـــبٍ ومَا يُندبُ والمكـروه واللَّذْ حَرُما

اعلم أنه لا يصح التخيير بين فعلين، أحدهما مطلوب والآخر غير مطلوب، فلا يخير بين واجب ومباح ولا بين محرم ومباح وهكذا؛ لأنه إذا خير بينهما سقطت حرمة الحرام، وصار مباحًا، وكذلك يسقط إيجاب الواجب، فلا يكون واجبًا، وكذلك أيضًا لا يصح التخيير بين الواجب والمندوب، ولا بين المحرَّم والمكروه؛ إذ بالتخيير بينهما يسقط تحريم الحرام وإلزام الواجب، فلا يصح التخيير بينهما.

واعلم أنه لا يصح في العقل أن يكلف الله العباد ولا مثوبة ولا عقوبة، لأنه لا تكليف عند عدم الثواب والعقاب، بيان ذلك أنه إذا أمر أن يطاع ونهى أن يُعصى، ولم يكن ثواب للطائع ولا عقاب للعاصي، فالطائع والعاصي سواء، ولا يوجب العقل أن يكون الثواب والعقاب هما الجنة والنار، بل يجوز أن يكون غيرهما، لكن الشرع عين ذلك.

ويصح في العقل أن يجعل ثواب الطائع ترك العقوبة، وعقوبة العاصي حرمان الأجر، ويصح في العقل دوام التكليف، لو لم يرد الشرع بعدم دوامه، ومنعت المعتزلة القول بدوم التكليف عقلاً، وهو مناقض لقولهم بوجوب شكر النعم عقلاً، وهذه المسألة ليست من فننا، وإنما هي من علم الكلام، ذكرناها على سبيل الاستطراد، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أقسام الرخصة، فقال:

[بيان أقسام الرخصة وأحكامها]

وقـــد مضَى تعريفُنَا للرخصَةِ ... وهاهـــنا أَذكُرُ وجهَ القسمةِ
منها حقيقـــيٌّ كلفظِ الكفرِ ... على لســـــانِ مكرَهٍ بالجبْرِ
وحكمُهُ الأجـــرُ لمن قد ترَكَا ... ترخُّصًا بهِ إلى أنْ هلكَـــــا
ونحوُ فطرِ رمضانَ في السفرْ ... فيُندبُ التـــركُ لهَا بلا ضررْ
وإنْ يُخَفْ ضعفٌ هنَاكَ يُنْدَبُ ... ترخُّـــصٌ وعندَ ضُرٍّ يجِـــبُ
ومنه رخصـــــهُ مجازًا وَهْو ما ... حُطَّ منَ الأغـــلالِ عنا فاعلمَا
كتوبةٍ بقتــــلِ نفسِ التائبِ ... وكتحتُّمِ القصـــاصِ الواجبِ
وحكمهُ التـــركُ له فلا يحِلْ ... إتيانهُ كذاك للـــــذي عمِلْ
ومنه مشـــروعٌ لنا في موضعِ ... وفي سواهُ حكمـــهُ لم يُشْرَعِ
كالأكـــلِ للميتَةِ عندَ الضَّرَرِ ... والقصرِ للصـــلاةِ حالَ السفرِ

وحكمهُ وجوبُ أخذ الرخصةِ ... فِي وقتهـــــا والأخذِ بالعزيمةِ
في غيرِهِ وهــــالكٌ من تركَا ... أكلاً منَ الميتـــــة حتى هلكَا

اعلم أنه قد عرفنا الرخصة فيما مضى من الأبيات، وذكرنا هنالك أن الرخصة ما شرع ثانيًا مبنيًّا على أعذار العباد، ولم نذكر أنواعها فيما مر، وقد آن لنا أن نذكرها الآن، فنقول: الرخصة نوعان: رخصة حقيقية ورخصة مجازية.

فأما الرخصة الحقيقية فهي: نوعان: أحدهما: أنسب بتسمية الرخصة من الآخر، فأما النوع الأول فكإجزاء كلمة الكفر على لسان المكره وقلبه مطمئن بالإيمان، وكإفطار المكره في رمضان، وجنايته على الإجرام، وعلى إتلاف مال الغير، وسائر الحقوق المحرمة، كالدلالة على مال غيره، وكما في ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف، وكما في تناوله مال الغير مضطرًّا، فإن هذه الاشياء كلها محرمة، وأبيحت للمكره رخصةً من الله تعالى، على شرط الضمان في إتلاف حق الغير، والجزاء في الجناية على الإحرام ونحو ذلك، فكان إطلاق اسم الرخصة عليه حقيقة أنسب من إطلاقها على غيره.

وحكم هذا النوع ثبوت الأجر لمن أخذ بالعزيمة فيه وترك الرخصة حتى مات على ذلك؛ لأنه بذل نفسه احتسابًا لإقامة دين الله تعالى، ومحافظة على أوامره.

وأما النوع الثاني من الرخصة الحقيقية: فنحو إفطار المسافر في رمضان لأجل سفره.

وحكم هذا النوع أن الأخذ بالعزيمة فيه أولى فيندب ترك الرخصة إن لم يخف المسافر بتركها ضعفًا في قوته عن طاعة الله والقيام بأمر الجهاد، وسائر الطاعات، فإن خاف ضعفًا عن ذلك ندب له الأخذ بالرخصة، لأجل القيام بتلك الطاعات.

وإن خاف بترك الرخصة الضرر على نفسه وجب عليه الأخذ بها لوجوب دفع الضرر عن النفس ما أمكن، هذا حكم هذا النوع عندنا.

وذهبت الظاهرية إلى أن الصوم في السفر لا يجزي عن فرض الوقت، ويلزمه القضاء صام أو لم يصم لكونه معلقًا بإدراك العدة فيلزمه عند إدراك العدة، لأن المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط، وهو مذهب باطل لأن المقصود من قوله تعالى ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [البقرة/ ١٨٤] بيان الرخصة في جواز الإفطار للمريض والمسافر، وبيان شرع القضاء بعد ذلك، وليس المقصود شرع الأداء من المريض والمسافر، حتى يكون أداؤهم معلقًا بالعدة في أيام أخر. وأيضًا فيلزم من ذلك إبطال شرعية صيام رمضان للمريض والمسافر، فيكون المشروع في حقهما عند الظاهرية صيام غير رمضان من أيام غير معلومة، وهو باطل، بل المشروع في حق الجميع صيام رمضان، ورُخص للمريض والمسافر إفطاره بشرط القضاء.

وأما الرخصة المجازية فهي نوعان أيضًا: أحدهما أتم في المجازية من الآخر؛ لبعده من حقيقة الرخصة، وهو ما حط عنا من الأثقال المشروعة على من قبلنا، كاشتراط قتل نفس التائب في صحة توبته، كما دل عليه قوله تعالى ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة/ ٥٤] فإنه رفع عنا هذا الحكم المشروع على من قبلنا، ولم يشترط علينا ذلك فكان رفعه بالنسبة إلينا رخصة.

وكذلك ما رفع عنا من جميع التكاليف الشاقة المشروعة على من قبلنا، كتعيُّن القصاص في العمد والخَطَاء وقطع الأعضاء الخاطئة، وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة.

قال بعضهم: روي أن الإصر في بني إسرائيل كان في عشرة أشياء: كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب، وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم والليلة، وزكاتهم ربع المال، ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء، ولم تكن صلاتهم جائزة في غير المسجد، ويحرم عليهم الأكل في الصوم بعد النوم، وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالأكل وكانت علامة قبول قربانهم إحراقه بنار تنزل من السماء، وحسناتهم بواحدة، ومن أذنب منهم ذنبًا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره.

وإنما كان هذا النوع رخصة مجازية، لأنه لم يستكمل حد الرخصة، فإنه وإن شرع لنا شرعًا ثانيًا غير الشرع الذي شرع لبني إسرائيل، فإن شرعه لنا ثانيًا غير مبني على الأعذار، وإنما هو توسعة وتيسير من جانب الحق تعالى.

وحكمه وجوب تركه، فلا يحل لأحد العمل بشيء [منه](١)، فما وضع عنا من تلك التكاليف فالترخص المشروع فيه واجب.

وأما النوع الثاني من نوعي الرخصة المجازية فهو: ما يكون فعله مشروعًا لنا في بعض المواضع دون بعض، كقصر الصلاة، مشروع لنا في السفر غير مشروع في الحضر، وكالأكل من الميتة والدم ولحم الخنزير، مشروع لنا في حال الضرر لقوله تعالى ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ﴾ [الأنعام/ ١١٩] غير مشروع في حال السَّعة لقوله تعالى ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ ..﴾الآية [المائدة/ ٣] .

وحكم هذا النوع وجوب الأخذ بالرخصة في الموضع المشروع فيه الرخصة، وهو حال الاضطرار في الأكل من الميتة، ووقت السفر في قصر الصلاة، حتى إنه لو ترك الأكل من الميتة وهو مضطر إليها حتى مات جوعًا كان هالكًا عند الله تعالى، لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النساء/ ٢٩] وهذا قاتل لنفسه، حيث وجد إلى إحيائها سبيلاً مباحًا فلم يحيها، وفي غير وقت الرخصة، فالواجب الأخذ بالعزيمة، وهو تمام الصلاة في الحضر، واجتناب الميتة في السَّعة.

(١) ما بين المعقوفين زيادة اقتضاها السياق. (م).

حاصل المقام أنه يجب الأخذ بالشرع في الموضعين فحيث، أوجب العزيمة لزمنا الأخذ بها، وحيث أوجب الرخصة لزمتنا كذلك.

واعلم أنهم اختلفوا في المكرَه على أكل الميتة والدم ولحم الخنزير ونحوها، هل له أكل ذلك تقية كالمضطر بالجوع، أم ليس له ذلك؟ أم يجب عليه إذا رأى الهلاك كما وجب على المضطر؟ أقوال بسطتُ الكلام على تحقيقها في «مشارق الأنوار» فانظرها من هنالك.

واعلم أن بعض الفقهاء يطلقون اسم الرخصة على أسهل القولين في المسائل الاجتهادية، نظرًا منهم إلى سعته ويسره بالنظر إلى مقابله، فإطلاق اسم الرخصة على ذلك مجاز عرفي، وحكمه وجوب الأخذ به فيما إذا رأى المجتهد أنه الصواب دون مقابله، وجواز الأخذ به للمقلِّد الذي لا علم له بترجيح الأدلة، وتصحيح الأقوال، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان النوع الثاني من نوعي الحكم، وهو الحكم الوضعي، فقال:

مبحث الحكْمِ الوَضْعيِّ

والمراد به ما وضعه الشارع عِلَّة أو سببًا أو شرطًا أو علامة لشيء من الأحكام التكليفية من الوجوب والندب والإباحة والتحريم والكراهة وغيرها، فأثر الخطاب إن كان حكمًا تكليفيًا كـ ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة/ ٤٣] سمي

في اصطلاحهم بالحكم التكليفي. وإن كان ثبوت وصف علة لحكم أو سببًا له أو شرطًا لوجوده، أو علامة عليه، سمي بالحكم الوضعي وقد عرفه بقوله:

وإنْ أتَــى في أثَرِ الخطــابِ   تعلُّقٌ للحُــكْمِ كالأسبابِ
فذلكَ الوضعــيُّ كالرُّكْنيَّة   وعلّةٍ وســببٍ في الجمــلةِ
وهكذا العــلامةُ المعرِّفةْ   وهذه حــدودُها المعــرَّفةْ

اعلم أنه إذا كان في أثر الخطاب الشرعي تعلق حصول شيء بشيء، كتعلق حصول بعض الأحكام ببعض الأسباب، وحصول بعض الأحكام ببعض العلل، ووجود بعض الأشياء بوجود الشرط ونحو ذلك، سمي ذلك الأثر بالحكم الوضعي، لأن الشارع وضعه ركنًا لذلك الشيء، أو علة، أو سببًا أو شرطًا، أو علامة، أي جعله كذلك.

فأقسام الحكم الوضعي خمسة: الركنية والعِلِّيَّة والسببية والشرطية، وكون ذلك الشيء علامة، ثم العلة إن كانت موجبة للحكم سميت مقتضيًا كالإسكار للتحريم، وإن كانت رافعة للحكم سميت مانعًا كالحيض رافع لوجوب الصلاة، ولكل واحد من الأنواع الخمسة حد يعرف به.

أشار إلى تعريف الركن، فقال:

فالرُّكْنُ ما الشيءُ به تقوَّما   فالشــيءُ بانتفائهِ تهــدَّما

عرف الركن بأنه ما يتقوم به الشيء، بمعنى أنه يدخل في قوامه، وينهدم ذلك الشيء بانتفائه، وذلك كالإقرار بالشهادتين، فإنه ركن لتمام الإيمان عند جمهور أصحابنا، وقيل هو شرط لتمامه، وكتكبيرة الإحرام في الصلاة المشروعة، وكركعة من الصلوات الخمس ونحو ذلك، فإن هذه الأشياء أركان لا يقوم ذلك الشيء المشروع إلا بها، فلا إيمان لمن أبى من التشهد بالشهادتين، ولا صلاة لمن لم يكبر تكبيرة الإحرام وهكذا، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان تعريف العلة، فقال:

والعِلَّةُ الوصْفُ الذي يُؤثِّرُ بنفسِهِ في الحكْمِ حيثُ يُذكَرُ

عرَّف العلة بأنها الوصف المؤثر بنفسه في الحكم، كتأثير البيع في الملك، وعقد النكاح في جواز الاستمتاع، وكتأثير القتل في القصاص، وهذا التعريف مبني على قول بعض الأصوليين حيث عرفوا العلة بأنها: الوصف المؤثر في الحكم.

وقد تقدم في مبحث شروط العلة من باب القياس، أن الصحيح في تعريفها قول من قال: إنها معرفة، وإنها تكون بذلك شاملة للوصف المؤثر وللعلامة، إذ لا مانع من تسمية العلامة علة أيضًا، وقد تقدم الفرق بين العلل الشرعية والعلل العقلية، فراجعه من هنالك.

وقول المصنف (يؤثر بنفسه) إشارة إلى الفرق بين العلة والسبب، فإن العلة تؤثر في الحكم بلا واسطة، والسبب لا يؤثر في الحكم إلا بواسطة العلة.

[العلة وذكرُ الفروقِ بينها وبين السبب]

وقد فرق بعضهم بين العلة والسبب بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن العلة تختص بمحال الحكم أينما أتت، ألا ترى أن الزنا لما كان علة في الجلد كان حاصلاً في محل الجلد، وكذلك القتل في القصاص، ونظائر ذلك كثيرة ولا يلزم ذلك في السبب. ألا ترى أن وقت الصلاة ليس حاصلاً في محل الصلاة، وكذلك وقت الزكاة؟

وقد يخص السبب بمحل الحكم كرؤية الهلال، فإنها سبب وجوب الصوم ومحلهما واحد.

الوجه الثاني: أن العلة لا تستلزم التكرر والاستمرار كالقتل والزنا، بخلاف السبب فإنه يستلزم ذلك كالدُّلوك[1] لوجوب الصلاة. والمعنى أن العلة قد تتكرر وقد لا تتكرر، والسبب لا يكون إلا متكررًا.

الوجه الثالث: أن العلة لا يشترك فيها إلا ويشترك في الحكم عند من منع تخصيصها، ألا ترى أن قتل العمد العدواني إذا اشترك فيه جماعة اشتركوا في

---

(١) الدلوك: ميل الشمس للغروب. (م).

الحكم وهو وجوب القصاص؟ وكذلك ما أشبهه، بخلاف السبب فقد يشترك فيه من لا يشترك في حكمه؛ ألا ترى أن دخول وقت الصلاة لا يقتضي وجوبها على كل مكلف؟ وكذلك حول الحول لا يقتضي وجوب الزكاة على كل من حال عليه، وهذه الفروق إنما تكون بين العلة والسبب الخاص.

اعلم أن للأصوليين في السبب اصطلاحين: أحدهما أخص، والآخر أعم، أما الاصطلاح الأعم فإن السبب يطلق عندهم على جميع الأحكام الوضعية من العلة، والسبب الأخص والشرط والعلامة، فكل واحد منها يسمى سببًا باعتبار، وإليه الإشارة بقول المصنف فيما تقدم (تعلق للحكم كالأسباب).
وأما الاصطلاح الأخص فهو ما أشار إليه بقوله:

وإن يكُنْ موصِّلاً إليهِ بوسطٍ مستَنَدٍ عليهِ
فسببٌ وقد يُضَمُّ الحُكْمُ لهُ وفي آخَرَ لا يُضَمُّ
فحافرُ البئرِ بملكِ الغيرِ يضمَنُ ما أتلفَهُ بالبيرِ
وناقبُ البيتِ فحازَ اللصُّ ما فيهِ لا يلزَمُ إلا القصُّ
أعني بِهِ ضمانَ نقبِ الدارِ لا قَطْعَ كفِّ ثاقبِ الجدارِ

عرف السبب بأنه: الوصف لموصل إلى الحكم بواسطة غيره، كالأمر بالسرقة موصل إليها بواسطة فعل المأمور، وكالأمر بقطع الطريق، وكالدلالة على

حصن العدو، فإن هذه الأشياء أوصاف موصلة إلى الحكم بواسطة فعل المأمور والمدلول، وتلك الواسطة هي علة الحكم.

ثم إن السبب قد يضم إليه الحكم في موضع، وقد لا يضم إليه في موضع آخر بخلاف العلة، فإنها لا تكون إلا وحكمها مضموم إليها حتى لو فارقها لم تكن علة أصلاً، وهذا من الفرق بين العلة والسبب أيضًا، فالسبب نوعان: نوع لا يضم إليه الحكم، وهو السبب الحقيقي عندهم، وذلك كنقب الجدار، فإن ناقبه لا يضمن إلا قيمة النقب، حتى ولو جاء اللص فدخل من ذلك النقب، فحاز ما في البيت، وذهب به لا يضمن الناقب لما أخذ اللص، بل ضمان ذلك على اللص نفسه، وعلى الناقب قيمة قص الجدار أي نقبه.

وكذلك لا يضمن من أمر بالغًا بالسرقة أو قطع طريق، مالم يكن الأمر سلطانًا على المأمور، بل ضمان ذلك على فاعله، وكذلك لا يشارك الدالُّ على حصن العدو الجندَ في الغنيمة مالم يكن معهم، وهكذا فيما أشبه ذلك.

وأما النوع الذي يضم إليه الحكم ويسمي سببًا مجازيًّا فهو نحو حفر البير في ملك الغير تعديًا، فإن حافره كذلك يضمن ما أتلفه البير، فلو وقع حيوان أو آدمي مثلاً في البير كان الحافز ضامنًا له، فحفر البير سبب لتلاف التالف فيه، لكن بواسطة الوقوع، فالوقوع في البير هو علة التلاف، وحفر البير سبب لذلك.

وقد ضم الحكم في هذه الصورة إلى السبب لكونه مشابهًا للعلة في التأثير. وكذلك قيادة الدابة وسوقها، وقطع حبل القنديل ونحو ذلك، فإن هذه الأشياء أسباب، لكنها مشابهة للعلل، فيضم الحكم كالعلل، فيضمن قائد الدابة وسائقها ما أتلفته الدابة بمقدمها، لكون سوقه وقيادته بمنزلة الباعث لها إلى اتلاف ما أتلفته. وكذلك يضمن قاطع حبل القنديل نفس القنديل، لأن[1] قطع حبله مؤثر في إتلافه وإن كان إتلافه بواسطة الوقوع من أعلى إلى أسفل، والله أعلم.

ثم أنه أخذ في بيان الشرط، فقال:

[بيان الشرط وحكمه]

والشرطُ ما الحكـــمُ عليهِ وقَفا وجـــودُهُ ويَنْتَفي إذا انتفَـــى

عرف الشرط بأنه هو الذي يتوقف عليه وجود الحكم، وينتفي الحكم بانتفائه، كالوضوء شرط لصحة الصلاة، فإذا لم يوجد الوضوء لم توجد صحة الصلاة، وكذلك قول القائل: لعبده إن دخلت الدار فأنت حر، فوجود الحرية موقوف على دخوله الدار، فإذا لم يدخل الدار فلا حرية له.

وقد يكون الشرط شرطًا لوجود العلة، وقد يكون شرطًا لتأثيرها في الحكم، فمثال ما يكون شرطًا لوجود العلة العقل والولاية في البيع والنكاح، فإن

(١) في الأصل: كأن، والصواب ما ذُكر. (م).

علة ملك البيع وحِلِّ الوطء هي العقد الصحيح، ولا وجود للعقد الصحيح إلا مع العقل والولاية، ويسمى محل العلة وشرطها أيضًا، وإنما سمي محلها لأنها لما وقف وجودها على حصوله أشبه محل العلة العقلية الذي تقف صحة وجودها على وجوده، ويسمى شرطها لما وقف ثبوت تأثيرها عليه، لأنه إذا وقف وجودها عليه فقد وقف تأثيرها أيضًا عليه.

ومثال ما يكون شرطًا لتأثيرها كالإحصان، فإنه شرط لتأثير الزنا في حد الرجم. قال صاحب المنهاج: والفرق بين العلة والشرط من وجوه:

الوجه الأول: أن كل ما يترتب حصوله على حصول الشرط يترتب على العلة، كالرجم فإنه كل ما ترتب على الإحصان فهو مترتب على العلة، وهي الزنا، ولا يجب عكس ذلك، وهو كون ما ترتب على العلة يجب ترتبه على الشرط، بل يصح في بعض أحكامها أن لا تترتب عليه كالجلد، فإنه وقف على الزنا ولم يقف على الشرط.

والوجه الثاني: أن العلة باعثة على الحكم مناسبة له كالزنا، فإنه باعث على الحد ومناسب له، لكونه عقوبة.

وكذلك القتل باعث للقصاص، ومناسب له، لأنه عقوبة بخلاف الشرط، فإنه قد يكون غير باعث على الحكم ولا مناسب له، ألا ترى أن الإحصان ليس بباعث على الحد ولا مناسب له، لكنه مناسب للعلة؛ لكونه يقوي بعثها على

الحكم[1] لأن زنا من هو مستغن بالزوجة أشد بعثًا على الحد، أقول وهذا الفرق إما يتأتى على مذهب من اشترط في العلة أن تكون بمعنى الباعث، أما على مذهب من لم يشترط ذلك، فلا يصح هذا الفرق.

قال: والفرق بين الشرط والسبب أن الشرط في غالب حاله يضاهي العلل في مناسبة الحكم كالعقل والبلوغ والرضى، فإنها شرط في صحة البيع، وفيها مناسبة لذلك، والسبب قلما يثبت فيه ذلك.

والشرط يختص بمحل الحكم كالإحصان، فإنه حاصل في محل الحكم، وهو الرجم بخلاف السبب، فإنه في الأغلب خارج عن محل الحكم. انتهى، والله أعلم. ثم إنه أخذ في بيان العلامة، فقال:

وسَـــمِّهِ عَـــلامةً إن كشَـــفا عن صفةِ الحكْمِ غَياهيبَ الخفَا
مثالُهُ إلحَـــاقُ حُكْمِ النسَـــب بعلمنَـــــا ولادةَ المُنْتَسِـــبِ

عرَّف العلامة بأنها الوصف الكاشف عن الحكم من غير نظر إلى تعلق وجود ووجوب، وقد تكون علامة خالصة، كالتكبير علامة دالة على الانتقال في الصلاة من حال إلى حال. وقد تكون علامة بمعنى الشرط كالإحصان للرجم، وكولادة المولود علامة للحوقه في النسب بمن ولد على فراشه. وقد تكون علامة

(١) في النسخة المعتمدة: «لا لكونه يقوي بعثها» والصواب حذف (لا). (م).

بمعنى العلة كما في العلل الشرعية، فإنها أمارات تعرف بها الأحكام الشرعية، فبين العلامة والعلة الشرعية عموم وخصوص من وجه، وذلك أن بعض العلامات علل وبعضها ليس بعلل وبعض العلل علامات، وبعضها ليس كذلك.

واعلم أنه لا مانع من اجتماع الأحكام الوضعية في شيء واحد باعتبارات مختلفة، فقد يكون الشيء الواحد ركنًا باعتبار، وعلة باعتبار آخر، وكذا يكون سببًا وشرطًا وعلامة بحسب الاعتبارات، فلا يُشْكِل عليك ذلك. فالفرق بين هذه الأمور إنما يكون باعتبار الحيثيات، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الحاكم، فقال:

الركن الثاني

[في بيان الحاكم، وأنه الشرع لا العقل على الصحيح، وفيه بيان مذهب المعتزلة واحتجاجهم على أن الحاكم العقل، وبيان الاحتجاج عليهم]

الركن الثاني في بيان الحاكم أي بيان من أثبت على المكلف الأحكام التي يثاب على فعلها، ويعاقب على تركها من وجوب وتحريم وغيرهما، قال:

وقد قضَى الشرعُ على الصَّحيحِ ... بالحُسْنِ والقُبحِ منَ القبيحِ
وقال قومٌ إنَّما العقلُ قضَى ... بذاكَ والأوَّل عندي المُرتَضَى
لأنَّما المَرَادُ مِن ذَا البَابِ ... ترتُّبُ الثَّوابِ والعِقابِ
وليسَ للعقْلِ توصُّلٌ إلى ... إثباتِهِ وإنْ علا وكَمُلا
وإنْ يكُن أمكَنَ أن يُدركَهُ ... فمنهجُ الإثباتِ لن يَسْلُكَهُ
وإنْ يكُنْ صحَّ ثبوتُ المَدْحِ ... بالحُسْنِ والذمِّ بفعلِ القُبحِ
من عقلِ قومٍ غيرِ أهلِ شرْعِ ... ولا دَرَوْا بجائزٍ ومنْعِ
فذاكَ باعتبارِ ما يُؤالِفُ ... أغراضَهُمْ وما لهَا يُخالِفُ

لا باعتبارِ الحسْنِ والقُبْحِ كما ... هما فمنْ ثمَّ تَرى الخُلْفَ انتمَى
فهؤلاءِ حسَّــــنوا ما استقبَحا ... غيرُهُم فمِن هنَـــاكَ وضَحا
وما يُرى من اختيَـــارِ الحسَنِ ... مع حصولِ الغَـــرضِ المستحسَنِ
للكلِّ فهْوَ لمَـــزيدِ الغرَضِ ... لا إنّ ذاتَهُ لـــــذاكَ تقتضي

اختلفت الأمة في الحاكم بحسن الشيء وقبحه؛ فذهبت المعتزلة إلى أن الحاكم بذلك هو العقل، وأن الشرع إما مؤكد لحكم العقل كوجوب الإيمان وحرمة الكفران، وإما مبين لما خفي على العقل كوظائف العبادات، وضبطوا الأحكام الخمسة على وفق مقتضى العقل، فقالوا: إن الشيء إذا كان مصلحة فقط فهو واجب، وإن كان مفسدة فقط فهو محرّم وإن رجحت المصلحة فيه على المفسدة فهو مندوب، وإن رجحت المفسدة فهو مكروه، وإن تساوى فيه الأمران فهو مباح.

وذهب جمهور أصحابنا والأشعرية إلى أن الحاكم بذلك هو الشرع والعقل آلة لفهم الخطاب، وقد يتضح له الخطأ والصواب؛ فلا حسن عندهم إلا ما حسنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبحه الشرع.

وبيان ذلك أن الحسن والقبح المتنازع فيهما في هذا الباب هو بمعنى ثبوت المدح واستحقاق الثواب لفاعل الحسن، وثبوت الذم واستحقاق العذاب لفاعل القبيح، وليس للعقل توصل إلى إثبات هذا الحكم، وإن بلغ في الكمال

مبلغًا عظيمًا، فإن غاية ما يصل إليه العقل إدراك حسن الحسن وقبح القبيح، وإدراكهما أمر غير الحكم بهما، فإن معرفة الشيء غير الحكم به، فإنه وإن أدرك أن هذا حسن وهذا قبيح مثلاً، فإدراكه ذلك ليس هو عين الحكم به، بل غيره إذ المراد بالحكم به إثباته إثباتًا يترتب عليه الثواب والعقاب، وهذا أمر لا يدرك إلا من الشارع.

احتجت المعتزلة على ثبوت مدعاهم بأمور، منها حقيقي، ومنها إلزامي فسيأتي، وأما الحقيقي فهو ما أشار إليه بقوله: (وإن يكن صح ثبوت المدح..) إلخ.

اعلم أن المعتزلة قالوا: لو لم يكن العقل حاكمًا بالحسن والقبح لما صح ثبوت المدح على فعل الحسن، والذم على فعل القبيح من عقل قوم ليسوا أهل شرع، ولا يعرفون الجائز من غيره. والمعلوم أن ذلك قد ثبت من نحو البراهمة والدهرية وغيرهم، حتى إن غير أهل الشرع كانوا يباغلون في تقبيح القبيح أكثر من مبالغة أهل الشرع، فصح بذلك أن حسن الشيء وقبحه عقليان.

وجوابه أن تحسين الحسن وتقبيح القبيح من غير أهل الشرائع إنما يكون بحسب ما يوافق أغراضهم، وما يخالفها، فهم يحسِّنون ما يوافق أغراضهم، ويقبحون ما يخالفها، لا باعتبار الحسن والقبح اللذين هما محل النزاع.

فمن هنا لك تراهم مختلفين في التحسين والتقبيح، فيحسن هؤلاء ما يستقبحه هؤلاء، وهكذا لو كان الحسن والقبح ذاتيين، لما ختلفوا هذا الاختلاف،

نعم قد يتفقون استحسانًا واستقباحًا، لكن اتفاقهم على ذلك إنما يكون بحسب اتفاق أغراضهم، لا أن ذت الشيء مقضية لذلك الحسن، وذلك القبح فاتفاقهم على تحسين الشيء إنما يكون لمزيد غرض فيه لا لذاته، واستقباحهم للشيء إنما يكون لصفة قبح فيه لا لذاته، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاحتجاج الإلزامي، فقال:

وليسَ من ذا القولِ قطعًا يلزمُ ... إفحامُ رُسْلِ الله فيمَا حكمُوا
وذاكَ إن قال الرســولُ لأحدْ ... تأملنَّ تَعْرِف صدْقي والرشَدْ
فإنَّ للمفحــمِ لستُ أنظُرُ ... إلاّ إذا صــحَّ عليَّ النظَرُ
وما عليَّ ذاك حتَّى أعــرِفا ... صدْقَكَ أنَّك الرسولُ المصطفى
فإننا نقولُ إنَّ مَا ذُكِــرْ ... شرطُ حصولِ العلمِ عند المعتبِرْ
وليسَ شَـرطًا لحصُولِ الحكْمِ ... فَيَلْزَمُ الإتبَاعُ قبلَ العِلمِ
وليسَ منـــهُ يلزَمُ المحالُ ... في صفـــةِ اللهِ كمَا يقالُ
كقولِهِم يلزمُ قبـــلَ الشرعِ ... تجويزُ ما كـــانَ بحـدِّ المنعِ
لأن ذا غـيرُ محـلِّ المنْعِ ... فالعقــلُ فيه حاكــمٌ بالقطعِ
وإنَّما محــلُّهُ ما قُـــدِّما ... شيءٌ بهِ يســـتوجِبُ التألُّمَا
ونحن نُعطي العقْلَ أحكامًا بها ... نبرهِنُ الحـــقَّ فكُنْ منتبهَا
ونعْطِهِ للحُسْـــنِ نوعَ فَهْمِ ... والقبـــح لكنْ ليس ذَا بالحكمِ

احتجت المعتزلة على ثبوت الحكم للعقل من طريق الإلزام بوجهين:

الوجه الأول: قالوا لو لم يكن الحاكم العقل، للزم إفحام الرسل. بيان ذلك أنه لو قال الرسول لأحد من الناس: انظر في معجزتي حتى تعرف صدقي، فلو لم يكن العقل حاكمًا عليه بالنظر في المعجزة، لكان له أن يقول: لا أنظر في معجزتك حتى يجب عليَّ النظر فيها، ولا يجب عليَّ ذلك حتى أعرف صدقك.

وجوابه أن ما ذكر من قول المفحِم شرط لحصول العلم، لا شرط لثبوت الحكم، أي فالنظر في معجزة الرسول إنما هو شرط لحصول العلم برسالته لا لثبوت حكمه على من أرسل إليهم، فإن حكمه يثبت عليهم بظهور المعجزة على يديه، سواء نظروا فيها أو لم ينظروا، ولولا ذلك للزم عذر من لم ينظر في معجزة الرسل إعراضًا عنهم، أو عنادًا لهم، وهو باطل إجماعًا.

الوجه الثاني: قالوا لو لم يكن العقل حاكمًا للزم تجويز ما كان ممتنعًا من صفات الله تعالى، فيلزم المحال كتجويز الكذب والجهل وصفات العجز، وكإظهار المعجزة على يد الكاذب وغير ذلك من المُحالات، وهذا باطل قطعًا.

وجوابه أن هذا المذكور ليس هو الحكم الذي نمنعه، وإنما نمنع أن يكون العقل حاكمًا حكمًا يترتب عليه ثبوت الثواب والعقاب، أما ما ذكر من الإلزام فنقطع أنه ممنوع بالعقل، ونحن نجعل للعقل أحكامًا نبرهن بها الحق لكنها غير الأحكام الشرعية، وكذلك نجعله مدركًا لحسن الحسن وقبح القبيح، لكن ليس

هذا كله بالحكم المتنازع فيه، فإن الحكم المتنازع فيه هو: ما يترتب عليه ثبوت الثواب والعقاب كما مر غير مرة، وليس هذا كذلك، فالواجب العقلي هو: ما لا يتصور في الذهن عدمه، كوجوده تعالى وثبوت كمالاته، والممتنع العقلي هو: ما لا يتصور في الذهن وجوده، كوجود شريك عنده تعالى، وصفات النقص، فإن الجميع ذلك محال في حقه.

والجائز العقلي هو ما يُتصور في الذهن وجوده وعدمه، كإيجاد المخلوقات وإعدامها فالأحكام العقلية ثابتة، لو لم يرد بها شرع إجماعًا، والنزاع بيننا في ثبوت الأحكام الشرعية بالعقل، فنحن لا نثبتها به، والمعتزلة يثبتونها به، ويجعلونه حاكمًا بها، ويجعلون الشرع مؤكدًا ومبينًا.

نعم وقد ذهب بعض أصحابنا إلى ثبوت الحكم الشرعيِّ في بعض المواضع بالعقل، وذلك عند عدم ورود الشرع، أما عند ورود الشرع فلا حكم عندهم لغيره. وهذا هو الفرق بين مقالة هذا البعض وبين مقالة المعتزلة.

قال بشير: لو أن رجلاً ضرب رجلاً بخشبة أو ما فوق ذلك؛ لألزمنا الضارب البراءة، ولم يَجُز الوقوف عنه. قال: لأنه قد قامت الحجة في العقل أن ذلك ظلم. قال: وهذا وأشباهه من حجة العقل. قال: وكذلك لو سرق في الميزان مقدار حبة فما فوقها متعمِّدًا للتطفيف، لكان ذلك في تعارُف الناس أنه ظلم، وعليه البراءة منه، وما كان مثل هذا، ولم يجز الوقوف لأنه حجته قد قامت.

وأما إذا وفر رجل رجلاً دفرة رفيقة مثل ما يجوز أن يفعله الناس ببعضهم بعضًا، ولا يكون ذلك ظلمًا معهم، لم تكن فيه البراءة ولا الوقوف إلى آخر ما أطال في بيان ذلك، وجميعه مبني على تحكيم العقل كما ترى.

وقال ابن بركة – وقد سئل عن صاحب الجزيرة الذي لم يسمع بشرع، ولم تبلغه الحجة – قال: كلفه الله في حال التكليف أن يعلم أن له خالقًا، ثم قال: وعلم ذلك يقع له من طريق العقل، ما يراه من خلق نفسه والأرض واختلاف الليل والنهار. ثم قال: ويجب عليه الكف عما قبح في عقله، كقتل الحيوان وأكل لحومها، وعليه الإنكار على من فعل ذلك. ثم قال: لولا أن ذلك أجازته الشريعة لما كان حسنًا.

وهذه المسألة من مباحث الكلام وبسطها في كتبه، وإنما ذكرنا طرفًا منها ها هنا لمناسبة بين الحكم والحاكم، وقد حققنا القول فيها تحقيقًا حسنًا في «مشارق الأنوار»، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الحجة على المعتزلة في زعمهم أن العقل حاكم بالشرعيات، فقال:

لو صحَّ أنَّ العقْلَ في ذا حَكَمُ   لكانَ حكمُهُ بحالٍ يلزَمُ
وقد رأينا الحُسْنَ في بعضِ الصُّورْ   يكونُ قبحًا إنْ نَشَا عنهُ الضَّررْ
وقد رأينَا القُبحَ في مواضعِ   يُوسَمُ بالحسْـــنِ لدى المَنافعِ

فمثِّل الأولَ بالصِّــــدقِ إذا أدَّى إلى قتْل نبيٍّ أو أذَى
والكذْبُ المنقِذُ للثَّاني مثَلْ فقد رأينَا الحكمَ ها هنا انتقَل

أي لوثبت أن العقل حاكم بالحسن والقبح الشرعيين، لكان حكمه لازمًا على (كل)[1] حال، لأن شأن حكم العقل أن لا ينتقل من حال إلى حال، بل يلزم حالة واحدة لا يصح انفكاكه عنها، ونحن نرى الحسن والقبح الشرعيين ينتقلان باختلاف الأحوال، فقد يكون الحسن قبيحًا في بعض الصور، كما في الصدق المؤدي إلى قتل نبي أو أذاه، أو قتل مؤمن أو أذاه، أو نحو ذلك، فإن الصدق حسن، لكنه في هذه الحالة صار قبيحًا لتولد الضرر منه، وكما في الكذب المنقذ لنبي أو مؤمن أو نحو ذلك، فإن الكذب قبيح، لكنه صار في هذه الحالة حسنًا، فلو كان الحسن والقبح عقليين لما انتقل حكمهما من حال، إلى حال ولزم حالة واحدة، كما هو شأن الأحكام العقلية، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان المحكوم به، فقال:

---

(١) زيادة يقتضيها السياق. (م).

الركن الثالث

في المحكوم به

[في وفيه بيان الفرق بين حقوق الله، وحقوق العباد وانقسام حقوق الله إلى أصول وفروع وأحكام ذلك]

والمراد ما يتعلق به خطاب الشارع، وهو أنواع أشار إلى بيانها بقوله:

والحقُّ قد يكـــونُ للهِ فقطْ مِثْلُ العباداتِ ومَا بِها ارتبَطْ
ومثلُ مالٍ للصَّـــلاحِ عمَّا وقد يكونُ للعـــبادِ حُكْمَا
وقد يجي النوعَّـــانِ فيه مثلُ ما في القذفِ والقِصاصِ ممَّنْ أجرَما

ينقسم المحكوم به إلى ثلاثة أنواع؛ لأنه إما أن يكون حقًّا لله فقط كالعبادات: أصولاً وفروعًا وكالأموال الموقوفة للصلاح العام، فإنها حق لله أيضًا أضيفت إليه تعالى؛ لعظم خطرها وعموم نفعها، لا أنه منتفع بها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وإما أن يكون حقًّا للعباد فقط، كتحريم مال الغير، ومثل مُلْك الرقبة، ومُلْك المتعة، وضمان المغصوب، ونحو ذلك.

وإما أن يكون مشتركًا بينهما كحد القذف والقصاص من المجرم الجاني، فإن في كل واحد من حد القذف والقصاص حقًّا لله، وحقًّا لعباده، فمن حيث إنهما رادعان عن المعاصي وزاجران عن الفواحش فهما حق لله، ومن حيث إن حد القذف دافع للعارض عن المقذوف، فهو حق للعباد.

وكذلك القصاص من حيث إنه حافظ لبنية البشر، فهو حق للعباد أيضًا، لكن حق الله في الأول أرجح، فلذا لا يسقط الحد عن القاذف بعفو المقذوف عنه بعد قيام الحجة بذلك مع الإمام، وحق العباد في القصاص راجح، فلذا يثبت العفو عنه ممن له الحق، ويكون موروثًا بخلاف الأول، والله تعالى أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أنواع حق الله تعالى، فقال:

ومِن حقُــوقِ اللهِ في المنقُولِ	إيمـــــانُنَا باللهِ والرَّسُــولِ
وما أتَى في الدينِ بالضَّرورةِ	وَهْيَ أمورٌ ليس بالمحصورةِ
يلزمُ كلاًّ ما انتهـــى إليـــه	وما عداهُ لم يكـــنْ عليهِ
وإنَّما الإيمـانُ تصـــــديقٌ بما	مرَّ وأمّا النطــقُ شرطٌ لزمَا
فينبني الحكمُ على حصــولِهِ	فليس إســـلامٌ بدونِ قولهِ
وقيــلَ بالتصـــديقِ في الإيمانِ	يجـــزيهِ دونَ النطق باللسانِ

إلاّ إذا طُولبَ بالإقْرارِ إذْ ذاكَ فيما بينَهُ والباري
والجزْمُ بالصِّدقِ مع الإذْعانِ تصديقُنا لا مطلقُ العِرفانِ
ولا يكونُ قائمًا باللازمِ حتَّى يُؤدِّي عمَلَ اللوازِمِ
إذْ ليس بالتصديقِ دونَ نطقِ ودونَ فعلٍ يُجتزى في الحقِّ
وكلُّها تسقُطُ بالأعذارِ أي ماعدا التصديق لا تُمَارِ

حق الله على أنواع:

منها ما يكون من جهة الاعتقاد، وهو الإيمان بالله وبرسوله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

وضابطه الإيمان بأمور تعلم من الشرع بالضرورة، وهي أمور ليست بمحصورة بمعنى أنه لا يكون جميعها لازمًا لمكلف واحد في حال واحد، فلا تنحصر كلها في حق المكلَّف، وإنما يلزم كل واحد من المكلَّفين الإيمان بما ينتهي إليه علمه لا ماعدا ذلك، فإن مالم ينته إليه علمه فلا تعبُّد عليه من قبله.

ومعناه أن ما قامت الحجة به على المكلَّف من خصال الإيمان وجب عليه الإيمان به، وما لم تقم عليه به الحجة لم يجب عليه.

ثم إن المراد بالإيمان هو: التصديق بتلك الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، لا التصديق والإقرار معًا، لكن الإقرار شرط لتمام الإيمان وحصوله، فلا يكون مؤمنًا مسلمًا من لم يتلفظ بالشهادتين، وإن صدق بمعناهما.

وقيل إن التصديق بالجَنان يجزي في صحة الإيمان دون النطق باللسان، إلا إذا طولب بالنطق، كما لو كان في دار الشرك، فغزاها المسلمون، وطلبوا منه الإقرار بالشهادتين، كان عليه ذلك، ولا يجزيه التصديق بالقلب حينئذ؛ لأن التصديق بالقلب إنما يكون مجزيًا عنه فيما بينه وبين الله، لا فيما بينه وبين الخلق.

حاصل المقام أنه إذا طولب بالنطق وكان في حكم المشركين، لم يكن مسلمًا إلا بالتلفظ بالشهادتين إجماعًا.

والخلاف فيما إذا لم يطالب بذلك، فقيل: يجزيه التصديق بالقلب، وهو مذهب بعض أصحابنا، وقيل: لا يجزيه حتى ينطق بالشهادتين، وهو مذهب الجمهور منا، ومن غيرنا.

ثم اختلف هؤلاء: فمنهم من جعل الإقرار شرطًا لحصول الإيمان كما قدمناه، ومنهم من جعله ركنًا من الإيمان.

ثم إن الإيمان لا يكون إلا بالجزم بصدق الرسول مع أداء اللوازم كلها، فمن عرف أن الرسول صادق ولم يجزم بصدقه فلا يكون مؤمنًا عندنا، خلافًا لبعض قومنا.

ومن جزم بالتصديق، وكانت عليه لوازم فوقه، فلا يكون مؤمنًا بنفس التصديق؛ لأن التصديق لا يجزيه دون أداء الواجبات، فالإيمان عندنا تصديق بالجَنان، وإقرار باللسان وعمل بالأركان، كل واحد من هذه الثلاثة يلزم في موضع لزومه، وكلها تسقط بالأعذار ما عدا التصديق، فإنه لا يسقط بعد وجوبه بوجه من الوجوه أصلاً، فالإقرار يسقط بالإكراه، فللمكره أن يتلفظ بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان.

وكذلك سائر اللوازم، تسقط عن المكلف بالأعذار، أما التصديق فلا يسقط بعد وجوبه بشيء، من الوجوه والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان بقية أنواع حق الله، فقال:

ثُمَّ الفروعُ أصلُها الصلاةُ ... ولحقَتْ من بعدِها الزكاةُ
فالصومُ ثُمَّ الحجُّ فالجهادُ ... وبعدَها عبادةٌ تُزادُ
فيها مؤُنةٌ كصاعِ الفِطْرِ ... وعكسُها أيضًا كما في العُشْرِ
وهكذا مَؤنةُ الخراجِ ... لكنَّها عقوبةٌ الإخراجِ
وقد يكونُ دائرًا بينهما ... أعني العقوباتِ وما تقدَّما
وَهْيَ الكَفَافيرُ فليس تجِبُ ... إنْ أحدَثَ الصبيُّ والمسبِّبُ
وقد يكونُ قائمًا بنفسِهِ ... وذاكَ في المعدِنِ نحوُ خُمسِهِ

وقد يجـــي عقــوبةً ونُوِّعا هذا إلى الكــاملِ والنقصِ معًا
فكاملٌ إنْ حــلَّ نفسَ الجَاني وناقصٌ في المــالِ لا الأبدانِ

من حقوق الله فروع العبادات، وهي: الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، ووظائفها، وإنما سميت هذه العبادات فروعًا لأن صحتها مبنية على حصول الإيمان، فلا صلاة لمن لا إيمان له، وهكذا البواقي، فكان الإيمان أصلاً لها.

ومنها عبادة فيها مؤنة، كصاع الفطر، فإن جهات العبادة فيها كثيرة، مثل: تسميتها صدقة، وكونها طهارة للصائم، واشتراط النية في أدائها، ونحو ذلك مما هو من أمارات العبادة، ولما فيها من معنى المؤنة، لم يشترط لها كمال الأهلية المشروطة في العبادات، فوجبت في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارًا لجانب المؤنة، ومنها مؤنة فيها عبادة، كما في العشر والمراد به زكاة أرض المسلم، ولكونه عبادة لا يؤخذ ابتداء من الذِّمي.

ومنها مؤنة فيها عقوبة كالخراج، والمراد به، ما يؤخذ من أهل الذمة من الجزية وغيرها مما يصطلحون عليه من المسلمين.

ومنها حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة، وهي الكفافير فإن في أدائها معنى العبادة، لأنها تؤدي بما هو محض العبادة، وهو الصوم والتحرير والإطعام، وتجب بطريق الفتوى، ويأمر من هي عليه بالأداء بنفسه من غير أن يستوفي منه كرهًا.

والشرع لم يفوض إلى المكلف إقامة شيء من العقوبات على نفسه، بل جعل ذلك إلى الأئمة يستوفونه بطريق الجبر، وفي وجوبها معنى العقوبة؛ لأنها لم تجب إلا جزاء للفعل المحظور الذي يوجد من العباد، ولذا سميت كفارات، لأنها ستارات للذنوب، فلم تجب الكفارات على المسبب كحافر البئر، لأن الكفارة جزاء المباشرة لا التسبب، ولا على الصبي، لأن فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء، لأنه لا يوصف بالتقصير.

ومنها حق قائم بنفسه، أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة، كخمس الغنائم والمعادن، فإن الجهاد حق الله تعالى إعزازًا لدينه، وإعلاء لكلمته، فالمصاب به كله حق الله تعالى، لا أنه جعل أربعة أخماسه للغانمين امتنانًا، واستبقى الخمس حقًّا لاحقًا له، لزمنا أداؤه طاعة، وكذا المعادن.

ومنها ما هو محض عقوبة، وهو نوعان: كامل وناقص، فالكامل منه ما وقع في نفس الجاني كحد قاطع الطريق، وحد الزاني والسارق وشارب الخمر، فإن هذه الحدود كلها حقوق الله تعالى، وهي محض عقوبة للجاني، ولكونها حقًّا خالصًا لله تعالى، لا تسقط بالعفو عنها من العباد، ولكونها عقوبة لا يليها إلا الإمام أو من يقوم مقامه.

وأما النوع الناقص فهو: ما حل في مال الجاني دون بدنه، كحرمان القاتل الميراث فإن حرمانه حق لله تعالى، فلا يصح لأحد توريثه، ولكونه بمنزلة الغرم صار عقوبة للجاني ورادعًا من تعجل الميراث بالقتل، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان المحكوم عليه وهو المكلف، فقال:

الركن الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف

[الصفة التي يكون معها التكليف، وهي المعبر عنها بالأهلية]

ويجبُ الحكْمُ على المكلَّفِ ... بعدَ حصـــولِ صفَةِ التكلُّفِ

وَهْيَ الـــتي تُعرَفُ بالأهليَّةِ ... عندَهمُ وهْيَ كمـــالُ القُدرةِ

في عقلِهِ وَهْـــيَ كمالُ قُوَّتِهْ ... وجسْـــمِهِ وَهْيَ تمامُ صحّتِهْ

لكنّ في قـــوةِ عقلِهِ خَفَا ... وبالبـــلوغِ حالُهُ قَدْ كُشِفَا

يجب الحكم الشرعي على المكلف، وهو: من وجدت فيه صفة التكليف، وهي: كمال قوته في بدنه وعقله.

فأما كمال قوته في عقله فهو: بلوغ العقل مبلغ العقول الكاملة، وأما كمال قوته في بدنه فهي: تمام صحته.

وهذه الحالة - التي هي كمال العقل والبدن - هي التي تعرف عند الأصوليين بالأهلية، فمن اجتمعتا فيه كان أهلاً للتكليف، ومن نقص عنه شيء

منهما سقط عنه من أعباء التكليف ما يناسب ذلك الناقص، كما شرع في أحكام الأعذار، كالسفر والمرض وغيرهما، حتى لو فقد العقل رأسًا رفع عنه التكليف رأسًا.

ولمّا كان في قوة عقل المكلف خفاء لا يُدرك حد كمالها؛ جعل الشارع البلوغ علامة كاشفة عن ذلك، فمن بلغ الحُلُم منا عرفنا أنه قد كمل عقله الكمال الذي علق الشارع الحكم عليه، إلا إذا ظهر لنا منه خلاف ذلك، فنعطيه حكم ما ظهر من حاله.

فصحه الجسم والعقل شرطان لوجود التكليف، والبلوغ علامة على كمال عقله ثم إنه في نفس البلوغ خفاء، فنصب له العلامات الظاهرة، كإنبات الشعر، والاستحلام، والحيض، وتكعُّب الثديين في المرأة، ونحو ذلك مما هو مذكور في فن الفقه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أحكام الصبي قبل بلوغه، فقال:

[أحكام الصبي منذ كان حملاً إلى وقت بلوغه]

فالطفـــلُ ما دَامَ ببطـــنِ أمِّهِ ... يُعطى لهُ هنَاكَ بعضَ حكمِهِ
فيُعطَى ما أُوصِيْ لهُ والنسبُ ... وإرثُـــهُ ومَاعليـــــهِ يجبُ
حتى إذا من بطنِها قد انفصَلْ ... صـــــار عليهِ ما لَهُ كان أُهِلْ

كفطْرةِ الأبـــــدانِ والزكاةِ وما لهُ اضْطُرَّ من الأقـــواتِ
وهكذا فيُخـــرجُ الوصِيُّ مِنْ مـــالِهِ ذلك والوَلِيُّ
ويُثبتُ المُلْكَ له عقدُ الولِيْ والبيعَ والنكاحَ مهما يقبَلِ
ومَا عليهِ أبـــدًا من قبْلِ أَنْ يبلُغَ شيءٌ من عباداتِ البَدنْ
كالصَّـــومِ والصَّلاةِ والحجِّ وما أشبَهَها من واجـــبٍ قد لَزِما
والاعتقـــادُ غيرُ لازمٍ لهُ أيضًا فلا يُشـــرِكُ إن أهملَهُ
وبعد أنْ يبلغ صـــار أهلاً لما لهُ وما عليـــهِ فعلا
أو اعتقـــادًا وعليه تَجْرِي أحكامُ إيمـــانٍ لهُ وكُفْرِ

اعلم أنه لما ذكر أن أهلية التكليف هي صحة البدن وقوة العقل، وأن ذلك لا يكون إلا في البالغ، احتاج إلى أن يبين التكليف المشروط بتلك الأهلية، فذكر أن ذلك التكليف هو إلزام العبد ما له وما عليه فعلاً واعتقادًا، أما ما عدا ذلك من الأحكام فقد تكون لغير البالغ الصحيح.

فالصبي قبل البلوغ يُعطى أحكامًا هو لها أهل، منها ما يكون له وهو في بطن أمه، وذلك أن الوصية له وهو في بطن أمه ثابته له، ويثبت له نسبه، فيلحق بأبيه، ويثبت له الميراث ممن يرثه، فيوقف له المال، حتى يعلم أنه ذكر أم أنثى ثم يُقسَم بعد ذلك.

فجميع هذه الأحكام ثابتة للطفل وهو في بطن أمه، ولا يجب عليه شيء ما دام في بطنها.

حتى إذا انفصل من بطنها توجهت إليه أحكام أُخر، منها فطرة الأبدان، وزكاة المال، وما يضطر إليه من الأقوات، ونفقة من يلزمه عولُهُ[١] من الأقارب والمماليك والزوجات، ويثبت له الشراء والتزويج بعقد الوليّ له، ذلك على مذهب من أجاز تزويج الصبي، فيخرج الوليّ من مال الصبي ما على الصبي في ماله، وإن كان له وصيّ من قبل أبيه، فيخرجه الوصي على وفق الشرع.

وما على الصبي قبل بلوغه شيء من العبادات البدنية والاعتقادية، لكن يؤمر الولي بتمرينه على فعل الطاعات، وتعليمه معالم الإسلام، فيعلِّمه الصلاة وهو ابن سبع، ويضربه على تركها وهو ابن عشر. وكذا يعلمه ما يحتاج إليه من أمور دينه ودنياه، فلو ترك الصبي الصلاة أو الصوم أو الحج أو نحو ذلك من العبادات البدنية، لم يصح أن يوصف بالفسق، ولو كان بمنزلة من الفطانة والنباهة.

وكذلك لا يصح أن يوصف بالشرك إذا أهمل الاعتقاد في توحيد الله تعالى؛ لأنه لم يبلغ حد التكليف، ومن لم يكن كذلك فلا يوصف بأنه مشرك. نعم قد تجري عليه أحكام المشركين بسبيل التبعيَّة لأبويه، أو لحكم الدار، فَيُسبى في الغنائم، ويُقتل إن قاتل في حال الحرب.

---

(١) عولهُ: الإنفاق عليه. (م).

فإذا بلغ الصبي الحُلُم صار أهلاً لأداء العبادات الاعتقادية والفعلية، ولزمه أداء ما وجب عليه، وترك ما نُهي عنه اعتقادًا وفعلاً، وجرت عليه بعد ذلك أحكام الحال الذي يكون عليه من إسلام وكفر، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان العوارض العارضة على الأهلية، فقال:

ذكرُ العوارض التي تعْتري الأهلية وهي نوعان سماوية ومكتسبة

وتعــــتري أهليـــــــةَ الأداءِ ... عوارضٌ جـــاءتْ منَ السماءِ

وَهْــــيَ الجـنُونُ عَتَهٌ وصِغَرُ ... رقٌّ ونســـيان ونومٌ يخطُرُ

والحيضُ والنِّفــاسُ موتٌ مرضُ ... وهكذا الإغماءُ حين يعرِضُ

وسفهٌ وســـفرٌ مع هـــــزْلِ ... وبعضُها مكتَســـــبٌ كالجهل

والسُّــــكْرِ والخطَاءِ والجبْرِ وقَدْ ... أَتَى لكلِّ واحـــدٍ حكمٌ يُعَدّ

اعلم أن الأهلية نوعان: أهلية وجوب وأهلية أداء.

فأما أهلية الوجوب فهي عبارة عن صلاحية العبد لتعلق حكم الخطاب عليه، كتعلق وجوب الصلاة على النائم والنسي، حتى وجب عليهما قضاؤها، وكوجوب الصوم على المسافر المفطر، حتى وجب عليه قضاؤه، وكذلك الحائض والنفساء.

وأما أهلية الأداء فيه عبارة عن صلاحية العبد لأداء تلك العبادة، وأهلية الوجوب أعم مطلقًا من أهلية الأداء، لأنها تكون في أهل الأعذار وغيرهم، حتى الصبي فيتعلق وجوب الزكاة ونحوها في ماله، وكذا المجنون.

وأهلية الأداء لا تكون إلا فيمن يصلح للأداء، وقد تعتريها عوارض: منها ما يزيل أهلية الأداء بالكلية كالصغر والجنون والعته، ومنها ما لا يزيلها بالكلية كالجهل والهزل وأشباههما. وهذه العوارض منها ما يكون سماويًّا وهي: الجنون والعته والصغر والرق والنسيان والنوم والحيض والنفاس والموت والمرض والإغماء، ومنها مكتسب، وهي: الجهل والخطأ والهزل والسفه والسفر والسكر والإكراه.

ومعنى كون الأول سماويًّا لأنه لا كسب للعبد في وجوده. ومعنى كون النوع الثاني مكتسبًا هو أن العبد له في حصوله كسب، وذلك الكسب: ظاهر في نحو السفر، والسكر والهزل وخفيٌّ في نحو الجهل والخطأ.

وبيانه أنه لما كان العبد قادرًا على التعلم، وقد أمر بذلك ثم ترك الطلب لإزالة الجهل كان كمن اكتسب الجهل مختارًا. وأما الخطأ فهو أن العبد له فيه كسب من حيث إنه تعمد لفعل ذلك الشيء في غير من وقع عليه، فالكسب حاصل، وإن اختلف القصد ولكل واحد من هذه العوارض أحكام شرع في بيانها.

فقال:

[من العوارض السماوية الجنون]

فللجنونِ مطلقًا حُكْمُ الصِّغَرْ　　كذلك المعتوهُ حكمًا معتبَرْ
إذ بالجنون يُعدمُ العقلُ وما　　في الطفلِ إلا نقصُهُ فليُعلَما

حكمُ الجنون والعته حكم الصغر في جميع ما مر، وذلك أن الجنون مزيل العقل بالكلية، وليس في الصبي إلا نقصان العقل، فالمجنون أولى برفع التكاليف من الصبي، وأما العته فهو نوع من الجنون، وحكمه حكمه، والله أعلم.

ثم قال:

[ومنها النسيان والسهو]

ويُسـقِطُ النسـيانُ حـقَّ اللهِ　　إنْ لم يكن مقصِّرًا ذا الساهِي
وإنْ يكـن مقصِّـرًا يلزمُهُ　　ومطلقًا حـقُّ الورَى يَغْرَمُهُ

اعلم أن النسيان مسقط لحق الله عن العباد إذا لم يكن الناسي مقصرًا في ذلك فلا إثم على من فوت الصلاة أو الصوم أو نحوهما نسيانًا، وكذلك لا

كفارة عليه لعدم تقصيره، لأن الكفارات نوع عقوبة ولا عقوبة على غير المقصر، أما لو قصر في أداء ذلك الواجب فإنه يلزمه على تقصيره ما يلزم المقصر.

مثاله: لو سهى المصلي حتى أكل أو شرب أو انضجع نائمًا أو نحو ذلك فإنه يكون في هذه الصورة ونحوها مقصِّرًا إذْ لو لم يكن مقصرًا في المحافظة على عبادته لما سهى هذا السهو.

هذا في حق الله، وأما حق عباده فلا يسقط بالنسيان، بل يجب عليه غُرْمُهُ مطلقًا، ولا إثم عليه فيما أتلفه بالنسيان، لأن حرمة الإتلاف من حقوق الله تعالى، بمعنى أنه تعالى هو الذي حرم ذلك، والله أعلم.

ثم قال:

[ومنها النوم والإغماء]

وبالمنامِ أُخِّر الخطـــــابُ عنْ صاحبِهِ ولازمٌ بعدَ الوسَــــنْ
وأُلغِيتْ ألفـــاظُهُ فـــلا يتِمّ بلفظِهِ بيـــــعٌ وتزويجٌ عُلِمْ
والعفوُ عنها في الصَّــلاةِ ثبَتا فالنَّقضُ لا نقــضَ لَمْنْ بها أتَى
واعــطِ كحُكمِ النومِ للإغماءِ إلا لدى الصَّـــلاةِ في البناءِ
فإنــه ينقُضُهـــا كالصــومِ لنُدرةِ الوقـــوعِ دونَ النومِ

للنوم حكمان:

أحدهما: تأخير تعلق الخطاب إلى حال اليقظة، فإن النائم لعجزه عن فهم الخطاب لا يناسب أن يتوجه إليه الخطاب، ولإمكان فهم الخطاب منه بالانتباه لم يسقط الخطاب عنه رأسًا، لكن أخر عنه إلى أن يستيقظ. واستدلوا على بقاء وجوب الخطاب في حق النائم، بقوله ﷺ: «من نَامَ عن صلاةٍ أو نسيهَا فليُصَلِّها إذا ذكَرَها» قالوا: يعلم لو لم يكن الوجوب ثابتًا في حق النائم والناسي ما أمروا بالقضاء.

والحكم الثاني: إلغاء ألفاظه، فلا توصف ألفاظ النائم بخبر ولا استخبار ولا إنشاء، ولا يتم بلفظه بيع ولا شراء ولا تزويج ولا طلاق ولا عتق، ونحو ذلك لعدم القصد والإرادة فيها.

ولأجل ذلك، قال بعضهم بثبوت العفو عنها في الصلاة، فلا تنقض صلاة من تكلم فيها وهو نائم، لعدم القصد والإرادة في ذلك.

وقيل: إنها تنتقض بالكلام في اليقظة والنوم، أخذًا بظاهر الحديث: «إن صلاتَنا هذِهِ لا يَصلُحُ فيها شيءٌ من كلامِ الآدميينَ».

وحكم الإغماء حكم النوم في جميع ما مر، لأن الإغماء أشد في ذهاب الحواس، وأكثر منافاة للقصد والإرادة من النوم، فما ثبت للنوم من الأحكام فهو ثابت للإغماء بطريق الأَوْلى، لكن استحسنوا نقض الصلاة والصوم بالإغماء

دون النوم، لندرة وقوع الإغماء، أي لما كان الإغماء لا يقع في الإنسان إلا نادرًا استحسن الفقهاء نقض الصلاة والصوم به، لأنه حدث لا يؤمن معه الحدث، وهو مزيل للحواس، فتعاد معه الصلاة إذا طرأ فيها لا إذا أغمي عليه قبل وجوبها، ثم مضى وقتها وهو لم يفق من إغمائه، فإنه لا قضاء عليه في مثل هذه الصورة، بخلاف النوم. صرح بذلك الإمام الكدمي رضوان الله عليه.

أما لو دخل وقتها وهو صحيح أو صحا من إغمائه قبل خروج وقتها فعليه قضاؤها لتعلق الوجوب عليه بتمام صحته في بعض وقتها، ويعيد الصيام إذا أغمي عليه من الليل، حتى أصبح، فلو استمر به الإغماء ليالي وأيامًا كان عليه بدل تلك الأيام كلها كذا قال أبو عبد الله – رحمه الله تعالى – واستثنى من ذلك اليوم الذي أصبح فيه صحيحًا ثم أغمي عليه في النهار. قال: لابد عليه فيه، قال أبو سعيد – رحمه الله تعالى: ولا أعلم في ذلك اختلافًا، وقيل: لا بدل عليه حتى في الأيام التي أصبح فيها مغميًّا عليه، لأنه في ذلك بمنزلة النائم.

وحاصله أنه إذا طرأ عليه الإغماء نهارًا فلم يحدث حدثًا ينقض الصوم، فلا قضاء عليه، لأنه بمنزلة النوم، وإن طرأ عليه ليلاً ثم أصبح كذلك، ففي لزوم القضاء عليه قولان: اختار أبو عبد الله أن يقضي، واختار أبو سعيد أن لا قضاء عليه، والله أعلم.

ثم قال:

[ومنها الـرق]

والرقُّ ينفـــــي المُلكَ للأموالِ وهكذَا ينفي كمــــالَ الحالِ
فالعـــــبدُ لا إرثَ لهُ ولا يحلّ أنْ يتسرّى أبــــدًا وإن كمُلْ
ولا ينـــــالُ منصـــبَ الخلافةِ أوِ القضَـــا أو منصبَ الشهادَةِ

الرق عبارة عن كون الإنسان مملوكًا لإنسان آخر. وأصله عارض سماوي، جعله الله تعالى عقوبة للكفار على كفرهم، لأنهم لما شابهوا البهائم في أحوالها اختيارًا منهم لذلك، عاقبهم الله تعالى على ذلك بجواز رقهم. ثم يكون ذلك الرق حقًّا للعباد، فلا ينتقل بإسلام الرقيق، وإن صار من المخلصين، وهذا الرق ينفي الملك للأموال، وينفي كمال الأحوال، فلا يستحق العبدُ الميراث من أبيه أو قريبه، ولا يحل له يتسرى، وإن أذن له سيده في ذلك، لأن التسري إنما هو ثمرة مُلك الرقبة، ولا مُلك الرقيق.

وهكذا سائر الأحكام المالية، فإنه لا يثبت بيعه ولا شراؤه، ولا عطيته إلا بإذن مالكه. هذا كله تفريع على عدم صلاحية الرق للملك المالي، وأما منافاته لكمال الحال فمن فروعها أنه لا يكون خليفة ولا قاضيًا ولا تقبل شهادته ونحو ذلك، فإن هذه الأشياء إنما تكون مع كمال الحال، ولا كمال للعبد فلا يكون أهلاً لها.

وكذلك لا يُعطى السهم من الغنيمة، لكن يرصخ له، لأن السهم من الغنيمة إنما هو كرامة للمجاهد، ولا كرامة للعبد.

وله أحكام أخر مختصة به دون الحر، مرجع جميعها إلى هذه القاعدة، إما إلى نقص في المالكية، أو في كمال الحال، وبسط أحكامه في فن الفقه، والله أعلم.

ثم قال:

[ومنها المحيض والنفاس]

وبالمحيضِ والنفــــاسِ أُخِّرا ... صيامُها عنهـــا إلى أن تطهُرا
ووجَبَ القضـــاءُ بعـــد الطُّهْرِ ... ورُفعتْ صـــــلاتُها لليُسْرِ
وكصيامِها الطـــــوافُ ومُنعْ ... دخولُها مســــجدَنا فَلْتَمْتَنعْ
ومُنعَتْ تـــلاوة القـــرآنِ إذْ ... شرطُ الطهاراتِ لكلٍّ قد أُخِذْ

للحيض والنفاس أحكام، ذكر المصنف منها ما ناسب المقام، وبسط باقي الأحكام في فن الفقه، فمن أحكامها:

أن الصلاة والصيام مؤخران عن الحائض والنُّفساء إلى أن تطهر، بمعنى أنه لا يلزم الحائض ولا النفساء أن تصلي أو تصوم، بل ولا يجوز لها ذلك إلى أن

تطهر، فإذا طهرت وجب عليها قضاء الصيام دون الصلاة فإن الصلاة لا يلزمها قضاؤها إلا ركعتي الطواف.

والفرق بين الصلاة والصوم في ذلك أن الصلاة متكررة في كل يوم وليلة، بخلاف الصيام، فإنه لا يجب في السنة إلا مرة واحدة، فرفع الشارع عنها قضاء الصلاة دفعًا للمشقة، وطلبًا للتخفيف، وألزمها قضاء الصيام، إذ لا مشقة عليها في قضائه، لعدم تكرره في السنة الواحدة.

وكذلك قضاء ركعتي الطواف، فإنها تكون كالصوم لعدم المشقة فيها لعدم تكررها، ومثل الصوم الطواف بالبيت والاعتكاف، فإنها إذا أحرمت بحجة أو عمرة أو دخلت في اعتكاف، ثم طرأ عليها الحيض أو النفاس قبل أن تتم عملها جاز لها أن تفعل في حجها ما يفعله الحاج من المناسك إلا الطواف بالبيت، فإنها تؤخره إلى أن تَطْهُر ثم تطوف.

وكذلك ركعتا الطواف، فإذا طافت بالبيت وبقي عليها الركعتان، وحاضت قبل أن تصليهما، فإنها تؤخرهما إلى أن تطهر، ويلزمها ترك اعتكافها إلى أن تطهر، ثم تعود إلى معتكفها، فتتم الاعتكاف الذي دخلت فيه، وإنما منعت من تمامه وهي حائض أو نفساء، لأن الصوم شرط في صحته، ولا يصح لها أن تصوم.

ولأن الاعتكاف عبادة كالصيام. ومن شرط الصيام الطهارة من الحيض والنفاس، وكذلك حكم ما شابهه، والطواف صلاة بنص الشارع، فالطهارة شرط له.

ومن أحكامها أنه لا يصح للحائض ولا النفساء أن تدخل المسجد قياسًا على منع الجنب من دخوله، وذلك معنى قوله تعالى ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾ [النساء/ ٤٣].

واختلفوا في جواز قضاء الجنب حاجته من المسجد من غير أن يدخل المسجد، لكن يمد يده إلى ذلك، فكره بعضهم ذلك لثبوت منعه من دخوله ولأن دخول يده فيه دخول فيه في بعض ما قيل إنه لو حلفت لا تدخل بيتًا أدخلت يدها فيه، أنها قد دخلته.

ولم ير أبو المؤثر بذلك بأسًا، وكأنه لم يعد دخول اليد في المسجد دخولاً فيه.

واشترط بعضهم أن لا يمس بدنه جدار المسجد.

ومن أحكامهما: أنه لا يصح للحائض ولا النفساء قراءة القرآن وكذلك الجنب. ورخص أبو المؤثر في قراءتها القرآن من غير أن يتحرك بها لسانها، وكأنه لم ير ذلك قراءة، فهو يشترط في القراءة تحرُّك اللسان بها، وهو الظاهر، لأن ما عدا ذلك يكون تكييفًا لا قراءة، ولا تجزي الصلاة به، فلا يعطى أحكام القراءة.

وقال جابر بن زيد: الحائض لا تُتِمُّ الآية.

وقال أبوسعيد: معي أنه يخرج في معاني الاتفاق من قول أصحابنا: أنه لا تقرأ الحائض والجنب القرآن إلا لمعنى الضرورة أو سبب بوجب ذلك. قال: ومعي أنه قد أتى ما يشبه هذا عن النبي ﷺ أنه قال: «إلاَّ الآيَةَ والآيتينِ يُتَعَوَّذُ بهما».

وكذلك لا تمس الحائض ولا النفساء ولا الجنب المصحف، لقوله تعالى ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة/ ٧٩] ورخص أبو المؤثر للجنب والحائض في حمل المصحف بسيره، وكأنه لم ير ذلك مسًّا له وهو ظاهر، وإنما منعت الحائض والنفساء من دخول المسجد وقراءة القرآن ومس المصحف، لأن الطهارة من الحيض والنفاس شرط لجواز كل واحد من هذه الأشياء، أما دخولها المسجد فمقيس على الجنب كما مر.

وأما قراءة القرآن فلأنه لما ثبت بنص الكتاب منع مسِّ المصحف إلا للمطهرين، وكان استحقاق المصحف لذلك لكون القرآن مكتوبًا فيه، كان منع غير المطهر من القراءة أولى مع ما مر من الحديث الذي نقله الإمام أبو سعيد – رضوان الله عليه – والله أعلم.

ثم قال:

[ومنها المرض]

ومرضُ الجسم به يُحَطُّ ما   من العبادات مُشِقًّا عُلِمَا
وقد يكونُ سببًا للتلفِ   فيوجبُ الحجرَ عن التصرُّفِ
فبيعُهُ ردٌّ كذاكَ هبتُهْ   وجُوِّزت من ثلثه وصيتهْ
وصحَّ أن يُخْرِجَ حقَّ اللهِ   من مالِهِ لو كان نِضْوًا واهي

أضاف المرض إلى الجسم ليخرج به مرض العقل وهو الجنون والعته وقد مر حكمها.

اعلم أن مرض الجسم لا ينافي أهلية الحكم، سواء كان من الحقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة أو من حقوق العباد، كالقصاص ونفقة الأزواج والأولاد والعبيد.

وكذلك لا ينافي أهلية العبادة، لأنه لا يخل بالقول ولا يمنعه من استعماله، حتى إنه يصح نكاح المريض وطلاقه وإسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة، لكن لما كان المرض موجبًا للعجز، كان سببًا لحط بعض العبادات، فيحط عن المريض ما يشق عليه من العبادة، فكلما ازداد المرض قوة حط عنه من العبادة درجة، كما ظهر ذلك في الصلاة والصيام، وكان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير، ولا يثبت الحجر عليه بسببه، لكنه إذا ظهر أنه سبب موت هو علة لخلافة الوارث والغريم

في المال، فكان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم في المال، لأن أهلية الملك تبطل بالموت، فيخلفه أقرب الناس إليه والذمة تزول بالموت، فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولاً بالدين، فيخلفه الغريم في المال، فيوجب المرض الحجر على المريض في مقدار حق الوارث والغريم، فيحجر عليه التصرف فيما عدا ثلث المال؛ لأن حق الوارث في الثلثين، ولنا الثلث صدقة من الله علينا زيادة في أعمالنا، ويحجر عليه التصرف في قدر حق الغريم، فإن كان حق الغريم مستغرقًا للمال أوجب الحجر في المال كله، وإن كان دون ذلك فيكون الحجر في قدره، ولا حق للوارث والغريم في قدر نفقة المريض، وأجرة الطبيب وشراء الدواء ونحو ذلك مما لابد للمريض منه، فإنه مقدم على حق الوارث والغريم فيثبت تصرف المريض في ذلك، وإن كان المال مستغرقًا بالدين مثلا.

وتصح وصيته من الثلث إن لم يكن في المال حق لغريم، وإن كان فيه حق لغريم فتصح وصيته في ثلث الباقي بعد حق الغريم، ويصح له أن ينفذ حق الله من المال كالزكاة ونحوها من الحقوق، ولو بلغ في المرض مبلغًا عظيمًا لأن المرض لا ينافي الأهلية كما مر، ولا حق للغريم ولا للوارث في حق الله تعالى، فيصح للمريض إخراج حق الله تعالى من ماله، والله أعلم.

ثم قال:

[ومنها الموت]

والموتُ عجزٌ خالصٌ فإن وُجدْ فسائرُ التكليفِ عندَهُ فُقِدْ
إلا ضمــانًا من كــبيرٍ حفَرا معتديًا يَلْــــزَمُهُ ما كسَرا
وأجرِ ما ســنَّ من الخــيرِ وما سنَّ من الشـــرِّ به قد أثِما
معَ جزاءِ ســائرِ الأعمــالِ من الهُــــدى كان أو الضَّــلالِ
ويوجبُ انتقــالَ حكــمِ المالِ وآَذَنَ التـــزويجُ بانفصالِ
لكنْ لها تغســيلُهُ وقيـــل لا ورجَّحَ الجـــواز ما قد نُقلا
والدَّيـــنُ من ذِمته قد انتقَلْ وصار في ذِمّةِ من كـــان كَفَلْ
أو صـــار في المالِ مقدَّمًا فلا يأخُذُ وارثٌ ســوى ما فضُلا
مِــن دَيْنِـــهِ جهــازِهِ وصيتِهْ ويَقْسِمُ الوارثُ باقـــي تركتِهْ

اعلم أن الموت عجز خالص مناف للقدرة، بخلاف سائر العوارض، فيسقط معه سائر التكاليف، فلا يكون الميت مكلفًا بشيء من هذه التكاليف التي على الأحياء، لكن يتعلق به أحكام، منها ضمان ما كان سببًا له، كما لو حفر بئرًا في أرض الغير متعديًا في حفره، فإنه يكون ضامنًا لما أتلف ذلك البئر، ويؤدي ذلك من ماله في حياته، ويبقى عليه إثمه بعد موته، ولا يلزم أداء ما وقع في البئر بعد موته من تركته؛ لأن الذي تركه صار مالاً للوارث، فلا يلحق بضمان

لم يثبت في ذمة الهالك قبل موته، وإنما ألزمناه ثم ما وقع في البئر بعد موته؛ لأنه سبب لذلك، فهو عليه مالم يتب منه، وتوبته إنما تكون بعد إزالة الاعتداء.

ومنها أنه يعطي أجر ما سن من الخير، وعليه وزر ما سن من الشر، لأن من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة، فأجر السنة الحسنة ثابت له بعد موته على تعدد العاملين بها، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، وكذلك وزر السنة السيئة.

ومنها ثبوت جزاء أعماله التي علمها في دار الدنيا، فإنه يجزي عن الحسنة بعشر أمثالها، ويجازي عن السيئة بمثلها، وهذا النوع على أربعة أقسام:

الأول: ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه، إما في ماله أو نفسه أو عرضه.

الثاني: ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير.

الثالث: ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الإيمان والطاعات.

الرابع: ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح.

ومنها أن الموت يوجب انتقال حكم المال إلى الوارث على وفق القسمة الشرعية، فيأخذ الوارث ما يبقى له من بعد جهاز الميت ودينه ووصيته.

ومنها أنه يوجب بينونة التزويج، فيصح في الحال أن يتزوج أخت الميتة، وأن يتزوج أربعًا غير الميتة. لكن لها أن تغسله ما دامت في عدته، لأن التزويج إنما شرع لحاجة الرجل، ومن حاجته جهازه بعد موته. وقيل: ليس لها أن تغسله لانقطاع الزوجية بالموت. وقيل: بل تغسله ويغسلها لأن جهاز الميت منهما تابع للزوجية وهو من بعض حقوقها، ورجح الجواز مطلقًا ما نقل عن عائشة – رضي الله عنها – أنها قالت: «لو كنت استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ ما غَسَّل النبيَّ ﷺ غيرُ نسائه» وكذلك ما روي عنها أنها قالت: رجع رسول ﷺ من البقيع وأنا أجد صداعًا في رأسي وأنا أقول: وارأساه! فقال: «بلْ أنَا يَا عائشَةُ وارأسَاهُ» ثم قال: «ما ضرَّكِ لو متِّ قبلي، فقمتُ عليكِ فغسلتُكِ وكفَّنتُكِ وصليتُ عليكِ ودفنتكِ؟». قال أنس: أوصى أبو بكر الصديق رضي الله عنه أن تغسله زوجه أسماء، فغسلته. وكذلك أوصت فاطمة بنت عُميس؛ أن يغسِّلها زوجها عليّ بن أبي طالب وأسماء، فغسلاها. وكذلك غسل ابن مسعود امرأته. وكذلك قال ابن عباس: الرجل أحق بغسل امرأته من النساء. وكذلك كانت الصحابة يغسلون أزواجهم وتغسلهم أزواجهم.

ومنها أن الدين ينتقل من ذمة الميت إلى ذمة الكفيل إن كان له كفيل، فيلزم الكفيل قضاء دينه، وله أن يأخذه من مال الهالك، فإن لم يكن له كفيل تعين الدين في مال الهالك، وعلى الورثة قضاؤه، فلا يأخذون من ماله إلا ما فضل من دينه وجهازه ووصيته.

أما الدين والوصية فلقوله تعالى ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ [النساء/ ١١] وأما الجهاز فلأنه من حقوق الميت وهو أمر يحتاج إليه بعد موته، وحقه في ماله مقدم على حق غيره، فالوارث إنما يأخذ ما لا يحتاج إليه الميت بعد موته على سبيل الإخلاف له، حتى لو لم يترك إلا مقدار جهازه لما صح للوارث أخذ شيء منه، بل ينفذ في جهازه، فإن استغنى عنه بغيره - كما لو تصدق عليه بالجهاز أو مات حيث لا يقدر على تجهيزه، كان ما تركه للوارث لأن حق الميت فيه إنما هو قضاء حاجته منه، وقد استغنى عنه، فبقي للوارث بحكم الكتاب، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان العوارض المكتسبة، فقال:

ذكرُ العوارض المكتسبة

[منها الجهل، وهو على أقسام أربعة]

والمراد بها: ما يكون للمكلَّف سبب في وجودها، وهي أشياء منها الجهل، وقد شرع في بيانه، فقال:

والعارضُ الكَسْبيُّ مثلُ جهلِ مَا ... قد أوجبَ المنانُ أي أنْ يعلمَا
والجهلُ منـــهُ باطـــلٌ لا يقبلُ ... ديانةً ومنـــهُ أيضًا يُقبـــــلُ
ومنهُ مايصــــلُحُ عُذرًا فاعلمَا ... ومنه أيضًـــا دون ما تقـــدَّما

فأولُ الأقسَـــامِ مثلُ جهلِ مَنْ يعبدُ مِن دونِ إلهـــهِ الوثَنْ
فإنّ هذا جاهـــــلٌ وجهلُهُ محرَّمٌ في كـلِّ شـــرعٍ فعلُهُ
وحكمُهُ إجـراءُ حكـمِ الشرعِ عليـــهِ إنْ أجابنَا بالسـمعِ
وحربُهُ حتى يـديـنَ إنْ أبى ولا يصـحُّ صُلْحُـــهُ إنْ غَلبَا
وإنْ رأى الإمـــامُ صُلْحَه فَعَلْ إنْ كان في الحرب على الدِّين خللْ

من العوارض المكتسَبة الجهل، وهو بالنظر إلى حال الجاهلين على أربعة أقسام؛ لأنه:

إما أن يكون جهلاً غير قابل للديانة، كجهل من يعبد الأصنام فإن عبادة الأصنام لا تكون دينًا في شيء من الشرائع، ولا يقبل العقل جعلها دينًا، وإما أن يكون قابلاً للديانة كجهل النصارى شريعة نبينا محمد ﷺ، فإن النصرانية الخالصة المحقة كانت دين نبي الله عيسى عليه السلام، فهذان قسمان.

والقسم الثالث دون ما تقدم من جهل عابد الصنم، والنصارى: وهو جهل المتأولين الضالين من هذه الأمة، وجهل البغاة والمتمردين.

والقسم الرابع: جهل يكون عذر للمتلبِّس به، كأكل لحم الخنزير المقطَّع وهو لم يعلم أنه لحم خنزير.

ولكل واحد من هذه الأقسام أحكام يأتي بيانها الأول فالأول، فأخذ أولاً في بيان القسم الأول، وهو ما لا يقبل الديانة، فذكر أنه مثل جهل من يعبد الصنم من دون إلهه تعالى، فإن عبادة الأصنام لم تكن في حال من الإسلام، فهي باطل في جميع الشرائع، فالمتمسك بها متمسك بضلال ظاهر، لظهور الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة على بطلانها، ولهذا كان حكم أهل هذا النوع إجراء حكم الشرع عليهم.

اعلم أن عباد الأصنام وأشباههم إذا دعوا إلى الإسلام، إما أن يجيبوا بالسمع والطاعة، فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، فتجري لهم وعليهم أحكام الإسلام، وإما أن يأبوا عن الاسلام ويمتنعوا من قبول الأحكام، فحكمهم أن يناصبوا الحرب ويقعد لهم في كل مرصد، ويضيق عليهم المسالك، حتى يدخلوا في الإسلام، فليس لهم إلا الإسلام أو السيف، أما صلحهم فلا يصح إذا كان المسلمون ذوي قدرة عليهم، ورجوا النصر في الحال، أما إذا كان في الحرب خلل على الدين، ورأى الإمام أن الصلح أقوى لأمر المسلمين، كان له أن يصالحهم انتظارًا للنصر، كما فعل رسول الله ﷺ مع مشركي العرب، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان القسم الثاني من الجهل، وهو الجهل الذي يقبل الديانة، فقال:

والثاني مثلُ جهْلِ أهْلِ الكتُبِ   من قبلنـــا من عجمٍ أو عَرَبِ
بردِّهم كتــابنَا وشـــرعنا   فجهلُهم يوجبُ عنهُم دفعَنا
فيدفـــعُ اعتــراضنا عليهمُ   في كلِّ ما دانُــوا به لديهمُ
كأكلِ خنزيرٍ وشُــرب خمرِ   ومثْلِ تزويجِ ذواتِ الحِجْــرِ
ويضمنُ المتُلِفُ خمــرَهم وما   دانُوا بحـــلِّه جميعًا غَرِما
أما الربا فقد نُهُــوا عن فعلِهِ   فيُمنعونَ من ركــوبِ مثلِهِ
هذا إذا تمسَّــكُوا بــــذمَّةِ   والحــربُ حتى يُذعِنوا بالجِزيةِ

القسم الثاني من أقسام الجهل: وهو ما يقبل الدينونة، مثل جهل أهل الكتب السابقة من اليهود والنصارى وغيرهم، شريعة نبينا عليه - الصلاة والسلام - فإن جهلهم في ذلك قابل للدينونة، سواء كان أهل الكتب السابقة عجمًا أو عربًا؛ لأن المعتبر هاهنا الديانة لا النسب، وسواء كانوا جاهلين بحقية نبينا أم متجاهلين بها، فإنا نقطع أن في اليهود والنصارى من يعرف أن ما جاء به نبينا حق، لقوله تعالى ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة/ ١٤٦] لكن لما كان علمهم بذلك غير نافع لهم، حيث لم يعلموا بموجبه، نزلوا في ذلك منزلة من لا يعلم، فأُجري عليهم أحكام الجاهلين من أهل ملتهم.

ولأهل هذا الصنف أحكام ذكر المصنف طرفًا منها.

اعلم أن أهل الكتب المتمسكين بشرائعهم على صنفين: أهل ذمة وأهل حرب، فأما أحكام أهل الحرب منهم فهي أنهم يناصبون الحرب، وتضيق عليهم المسالك، وتسبى ذراريهم، وتُغنَمُ أموالهُم، وتُقتل مقاتلهم حتى يدخلوا في الإسلام أو يذعنوا بالجزية أو الصلح على ما يرى المسلمون.

وأما أحكام أهل الذمة منهم، وهم الذين أعطاهم الإمام أو من يقوم مقامه ذمة لأدائهم الجزية، أو لصلح فيما بينهم والمسلمين، فهي أنهم يقرون على ديانتهم التي دانوا بها، ولا يصح لنا التعرض عليهم في شيء من ذلك، وإن أكلوا لحم الخنزير وشربوا الخمور وتزوجوا ذوات المحارم، إذا كان في أصل الشرع الذي تدينوا به أن ذلك حلال، كتمسك المجوس في تزويج ذوات المحارم بشريعة نبينا آدم عليه السلام، فإن في شريعته جواز تزوج الأخت وقد نُسخ ذلك، ولا يثبت الميراث بسبب تزويج ذوات المحارم، إذ لم يثبت في شريعة آدم عليه السلام الميراث بذلك، ويجعل لهم من الأحكام جميعُ ما ثبت في شريعتِهم فيثبتُ لهم النسب بذلك النكاح، وتجري عليهم بسببه النفقات وغير ذلك، مالم يطلبوا حكم المسلمين، فإذا طلبوا ذلك من الإمام أو نائبه، أجرى عليهم حكم العدل، وكذلك تثبت لهم المعاملة فيما بينهم بنحو الخمر ولحم الخنزير وغيرهما مما هو حلال في دينهم، حتى إنه يضمن من أراق خمرهم، ومن أضاع لحم خنزيرهم، ونحو ذلك، لكن يؤمرون بستر ما يخالف شرع المسلمين، ولا يقرون على فعل مالم يكن في شرعهم، كأكل الربا، فإنهم قد نهو عنه، لقوله تعالى ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾ [النساء/ ٦١] ولا

يعطون الذمة ولا عهد لهم حتى يتركوا الربا، ودليل ما تقدم كله قوله ﷺ «اتركُوهُم ومَا دانُوا بِهِ» والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان القسم الثالث من أقسام الجهل، فقال:

ومنهُ لكنْ دونهُ من قد غَوَى ... معتقِـــدًا في دينهِ زيْغَ الهوى
بجهلِهِ صفـــاتِهِ تعـــالى ... عن وصفِهِ أو جهـــلِهِ المَآلا
ومن بغَى على الوَرَى تمرُّدا ... وعاثَ في الأرض فسادًا واعتدَى
فجهلُ ذَينِ لا يكونُ عــذرًا ... وإنْ يكن دونَ الذي قد مرَّا
لكنهُ يـرفَعُ بعـضَ الحكْمِ ... فالباغي لا نأخُـــذُه بالغُرْمِ
وإنْ يكُنْ أتـلفَ ما قد أتلَفَا ... إذا أفاءَ للهُـــدى واعترَفَا
ومنه أيضًا شـبهةٌ فتُـدرأُ ... به الحـــدودُ وبه قد نبرأُ
كمن تســرَّى أَمَةً لزوجتِهْ ... يظنُّهــا لهُ كمثْـلِ أَمَتِهْ
فإنهُ يرفـــعُ عنهُ الرَّجـــمُ ... لجهـــلِهِ بما عليـــهِ الحكمُ
لكنه يُبْـرأُ منهُ إذ عَصَـــى ... حتى يَؤوبَ ويتـــوبَ مخلِصَا

القسم الثالث من أقسام الجهل: جهل دون جهل من مر من عباد الأصنام وأهل الكتب السالفة، وذلك أن هذا النوع إنما يكون فيمن اعترف بالإسلام، وهو على أنواع ثلاثة:

النوع الأول: جهل من اعتقد في دينه الهوى بجهله صفات المولى ﷻ، أو بجهله حكم الله في الآخرة، وذلك كجهل الأشعرية ومن وافقهم في اعتقادهم أن صفات الذات معان حقيقة قائمة بالذات، وفي اعتقادهم أن ذاته تعالى يصح أن تُرى، وأنها ستُرى ﷻ.

وفي اعتقادهم أن الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ، وفي اعتقادهم خروج الفاسق من النار.

وهذا كله جهل لما عليه الأدلة الشرعية والبراهين القطعية، لكنهم تأولوا تلك الأدلة وقابلوا القواطع بالشبهات، فالتبس عليهم الحق بالباطل والضلال بالهدى، وزين لهم الشيطان سوء أعمالهم، فهم يحسبون أنهم على شيء وماهم على شيء. وحكم هؤلاء أن يبين لهم فساد معتقدهم، ويوضح لهم الحق، فإن قبلوه كانوا إخواننا في الدين، وإن تمادوا في طغيانهم وتشبثوا بضلالهم دعاهم الإمام إلى الدخول في طاعته، والانقياد لحكمه، فإن أذعنوا بذلك كان لهم مالنا من الأحكام وعليهم ما علينا، ويتركون ومعتقدهم، لكن يمنعون من الدعوة إليه، ومن إظهاره للعوام مخافة التلبيس، فإن لم يمتنعوا عاقبهم الإمام بقدر ما يرى من العقوبة في ذلك.

النوع الثاني: جهل البغاة، وهم الذين خالفوا الإمام وخلعوا الطاعة، وفارقوا الجماعة، وفسدوا في البلاد، وتمردوا على العباد، وهؤلاء صنفان؛ لأنهم إما أن

يفعلوا ذلك وهم مستحلون لفعله، وإما أن يفعلوه انتهاكًا، فأما المستحلون لفعله فإنه يدعوهم الإمام إلى الدخول في الطاعة وترك الفساد، ويبين لهم ضلالهم، وأنهم مخطئون في استحلالهم، فإن أجابوا إلى ذلك كان لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وإن امتنعوا ناصبهم الحرب، حتى يذعنوا بالطاعة، ولا يحل غنم أموالهم، ولا سبي ذراريهم، ولا يطالبون في شيء مما أتلفوه من دماء المسلمين وأموالهم. وأما المنتهكون لذلك فإنه يدعوهم الإمام أو من يقوم مقامه إلى الدخول في الطاعة، فإن أبوا قاتلهم حتى يدخلوا في الطاعة.

وحكمهم حال الحرب حكم المستحِلين، إلا أن قطاع الطريق من المنتهكين يقام عليهم حد المحارب، بخلاف المستحلين، فإن أفاء البغاة، ورجعوا إلى الحق فإنه تُجرى عليهم أحكام المسلمين، ولا يطالبون في غرم ما أتلفوه في حال الحرب.

النوع الثالث: جهل يكون شبهة يدرء به الحد دون غيره من الأحكام، وذلك كمن تسرى أمة زوجته، يظن أنها له في ذلك مثل أمته، فإن هذا جاهل بحكم الله في قضيته، فلا يرجم لأن الحدود تدرأ بالشبهات، لكن يصح لنا أن نبرأ منه لأن البراءة بغض على معصية الله، وهو قد عصى، وإن كان جاهلاً فإنه لا يسعه جهله بذلك، وعليه أن يتوب من فعله، ولا يكون درء الحد عنه دليلاً على عذره فإنه غير معذور في ذلك، وللحدود أحكام خاصة بها، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان القسم الرابع من أقسام الجهل، فقال:

أمّا الذي يكونُ عـــذرًا فكمَا ... لو جَهلَ الوكيلُ عزلاً عُلِمَا
أو جَهِــــلَ الشفيعُ بيعَ شُفْعتهِ ... أو جَهلَ الأنسابَ عند خِطبتِهْ
أو جَهلَ اللَّحم الذي قد فصِّلا ... وكان خنزيرًا له قد أكلا
فإنَّ هذا الجهـــلَ عذرٌ فإذا ... تصرَّف الوكيـــلُ فيـــه نَفَذا
وأخذَ الشـــــفيعُ بعدَ علمِهِ ... شُــفْعَتَهُ ثـــابتةً في حكمِهِ
وعُذِرَ الناكـــــحُ ذاتَ مَحْرَمِ ... إنْ كان بالأنســـــابِ لما يعلمِ
وهكذا آكـــــلُ لحمٍ حرِّما ... من الخنـــازيرِ على ما قُدِّما

القسم الرابع: من أقسام الجهل، وهو: ما يكون عذرًا لصاحبه لا إثم يلحقه بسببه، فهو كجهل الوكيل عزله عن الوكالة، أو جهل الشفيع شفعته أو جهل المتزوج أنسابه، أو جهل لحم الخنزير المقطع، فأكله من يد من تجوز ذبحته ونحو ذلك.

بيانه أن الوكيل إذا عزله الموكل، ولم يعلم بالعزل، فإن جهله بالعزل، يكون عذرًا له في التصرف في مال الموكل، حتى قيل: إنه لو باع أو اشترى على مقتضى الوكالة، نفذ تصرفه، وثبت بيعه وشراؤه.

وكذلك الشفيع إذا بيعت شفعته ولم يعلم ببيعها، ثم علم بعد ذلك فإن له أخذ شفعته بعد العلم ببيعها، ولا يكون جهله ببيعها مسقطًا لحقه.

وكذلك من تزوج ذات محرم منه، ولم يعلم أنها ذات محرم، فإن جهله بنسبها يكون عذرًا في رفع الحرج عنه، فمتى علم أنها ذات محرم، لزمه تركها.

وكذلك من أكل لحم الخنزير المقطع من يد من يجوز له أكل اللحم من يده، وهو لا يعلم أنه لحم خنزير، فإنه لا إثم عليه في أكله، فصار جهله عذرا له في ذلك، أما من وجد الخنزير قائم العين فلا يسعه أكل لحمه، وإن كان لا يعرف الخنزير، لأن عين الخنزير معروفة عند من يعرف الخنزير، فإذا لم يعلم هذا المبتلى ما تلك العين لزمه أن لا يأكله، لأنه حرام في دين الله تعالى، وعينه شاهدة على معرفته، فالجهل به إنما هو جهل مع قيام الحجة ونصب الأدلة، فلا يكون عذرًا، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان السكر، وهو من العوارض المكتسبة، فقال:

[ومنها السكر]

والسُّكْر أيضًا عارضٌ مكتسبُ ... به دماغُ المرءِ حـــالاً يذهبُ
فإنْ يكـنْ مما أُبيـحَ أكلُهُ ... أو شُـــربُهُ فـزالَ منه عقلُهُ
فإنه يكـــونُ كالإغمـــاءِ في ... جميعِ مَا مرّ هنـــاكَ فاعرفِ
وان يكُـنْ ســـببُهُ حرامًا ... فألزمَنْ راكبَـــــهُ الأحكاما
فتطلُقُ الزوجـــةُ إنْ طلقَـــها ... وهكــــذا مملوكـــةٌ أعتقَهَا

ويُجبرُ الكـــــافرُ مهما أسـلما — وشـــاء بعدَ الصحو أنْ لا يُسلِما
ويُرفَعُ الحـــــدُّ عن المرتـــــدِّ — في سُـــــــكْره لشُبْهةٍ في الحدِّ

من العوارض المكتسبةِ السكر، وهو تغير العقل بسبب أبخرة تصعد إلى الدماغ من شرب المسكرات أو أكلها، فذهاب الدماغ في قول المصنف عبارة عن تغير العقل، وصح تعبيره بذلك؛ لأن تغير الدماغ سبب لتغير العقل، وتغير العقل هو ذهاب حاسته المدركة المميزة، فكان في كلام المصنف مجاز مرسل، أما على مذهب من زعم أن العقل في الرأس فالتجوز ظاهر.

وأما على مهذب من زعم أنه في الصدر - وهو الصحيح لقوله تعالى ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ ٤٦] وأراد بالقلوب العقول، فلأن سلطان العقل في الرأس، فإذا ضعف الدماغ ضعف العقل.

ثم إن السكر نوعان؛ لأنه إما أن يكون سببه حلالاً، وإما أن يكون سببه حرامًا.

فأما السكر الذي سببه حلال فكسكر من سكر من الأشياء التي أبيح له أكلها أو شربها لحال الضرورة.

مثاله لو اضطره الجوع إلى شرب الخمر أو أكل المسكر، أو جبره السلطان على ذلك، فإنه يباح له على قول إحياء نفسه من المسكر، فإذا أحياها من ذلك

المباح في حقه فسكر، فحكمه في الصلاة والصيام ومنع التصرف حكم المغمى عليه، لأن كل واحد من الإغماء والسكر المباح مغير للعقل من غير هوى من صاحبه.

وأما السكر الذي سببه حرام، فهو أن يسكر المرء من أكل المسكر أو شربه على غير الضرورة المتقدم ذكرها، فإن هذا السكر لا ينافي الخطاب، لأنه متعرض بنفسه لتغير عقله اختيارًا، فناسب أن تجري عليه الأحكام الشرعية.

والدليل على أنه غير مناف للخطاب قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء/ ٤٣] فإنهم نهوا أن يقربوا الصلاة وهم سكارى، وهذا الخطاب متوجه إليهم حال السكر.

فإذا ظهر لك صحة تعلق الخطاب بالسكران، فأجر عليه أحكام الصاحي فيثبت طلاقه لزوجته، وعتقه لعبيده ويلزمه الإسلام في حال سكره، بمعنى أنه إذا كان كافرًا ثم سكر، ثم أسلم في حال السكر، ثم شاء الارتداد بعد الصحو، فإنه يجبر على الإسلام ترجيحًا للإسلام على غيره، لأن الإسلام يعلو ولا يعلى، أما لو كان مسلمًا ثم ارتد في سكره، فإنه لا يقام عليه حد المرتد، لأن الحدود تُدرأ بالشبهات، وتغير العقل بالسكر شبهة واضحة.

وبالجملة فجميع الأحكام ثابتة على السكران الذي سبب سكره حرام، حتى قيل: إنه لو فعل في سكره مما يستوجب الحد يقام عليه الحد، فلو زنى وهو

سكران أقيم عليه حد الزاني، ولو سرق وهو سكران قطعت يده، وكذا سائر الحدود، وقيل لا يقام عليه الحد في ذلك؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهو الصحيح عندي. والأول أشهر.

وأقول إنه ينبغي أن يخرج من جملة ذلك حد الارتداد، فيقال: إن المرتد في حال سكره لا يقام عليه حد المرتد، وهو القتل؛ لأن السكران لا تمييز معه، فيجري على لسانه ما لم يكن مقصودًا له، وقد رأيناهم ينتظرون بالمرتد مالا ينتظرون بغيره من أهل الحدود، حتى حكى بعضهم إجماع الناس على أن المرتد من الإسلام إلى الشرك يستتاب قبل القتل. وفي حكاية هذا الإجماع نظر، فإنه قد روي عن الحسن البصري أنه يقتل في الحال ولا يستتاب. وقال عطاء: إن كان مولودًا على الإسلام استُتيب، وإن كان أسلم بعد كفره ثم ارتد لم يستتب. وقال الشافعي: فيه ثلاثة أقاويل: أحدها التأني به ثلاثًا، والقول الثاني: يقتل في الحال، إلا إن سأل النظرة.

وقال ابن بركة: النظر يوجب أن لا يجب على الإمام استتابته، ولو كانت الاستتابة واجبة قبل القتل لما يُرجى من رجوعه لوجب ألا يقبل منه استتابه واحدة أو اثنتين أو ثلاثًا، لأن الرجاء قبل القتل لما يرجى من رجوعه قائم.

وقال بعض أصحاب الظاهر يجب على الإمام قتل المرتد أول أوقات الإمكان، لأن النبي ﷺ أمر بقتله، ولم يجعل لذلك وقتًا معلومًا، واختار أصحابنا

أن يستتاب المرتد قبل أن يقتل لما روي عنه ﷺ أنه استتاب مرتدًّا أربع مرارٍ، وروي أن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ كتب إلى عامله في رجل تنصَّر: أن استتبه ثلاثًا، فإن أبى عن التوبة فاقتله.

وقال أبو حنيفة: إنه يستتاب ثلاثًا في ثلاثة أسابيع، كل أسبوع مرة. وقال سفيان الثوري: يستتاب أبدًا، ولعله يريد بقوله أبدًا عدم حصر الاستتابة في عدد مخصوص، ولا يريد بأنه لا يُقتل بل يستتاب فقط، وكأن مراده أنه يستتاب إلى أن يقتل.

فهذه الأخبار، وهذه الآثار دالة على تخصيصِ المرتدِّ بالتأني في شأنه والانتظار لتوبته، وليس شيء من ذلك في سائر الحدود، فإن سائر الحدود تقام بنفس مباشرة سببها، فصح أن تستثني من جملتها حد المرتد، فلا يقتل إذا ارتد وهو سكران حتى يستمر على ارتداده بعد الصحو.

واعلم أنهم قالوا: إن السكران لا يقام عليه الحد في حال سكره، لكن ينتظر به الصحو، فإذا صحا أقيم عليه حد السكران، وسائر الحدود الثابة عليه، لأن ذلك أزجر له وأردع، لأن الصاحي أشد تألمًا بالحد من السكران.

وذهب ابن بركة وتابعه أبو الحسن إلى أنه يقام عليه الحد وهو سكران، لأن الحدود إذا ثبت لا تؤخر من وقت إلى وقت آخر. وهذا الاحتجاج مبني على القول بأن الأمر المطلق يقتضي الفورَ، والصحيح أنه لا يقتضي الفور كما مر في

محله، فيصح تأخيره لمصلحة يراها الإمام أو نائبه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الهزل، وهو أحد العوارض المكتسبة، فقال:

[ومنها الهزل]

والهزلُ أيضًا وهْوَ لفظ أُهملا ... ولم يكنْ في أصلِهِ مُستعمَلا
ولا مَجازِهِ ولكنْ طُلبَا ... به خطابُ الحاضرينَ لعِبا
فتثبتُ الأَحكامُ فيه وتُردّ ... أخبارُهُ لأنها كذبٌ فقدْ
ويَلزمُ الإسلامُ فيه ويُحَدّ ... بالسيفِ من أنكرَ فيه وجحدْ
ويثبتُ النكاحُ والطلاقُ ... به كذاكَ الخُلْعُ والعَتاقُ
وسائرُ المعاملاتِ تنهدمْ ... إنْ كان شرطُ الهزْلِ فيها قد عُلمْ

من العوارض المكتسبة الهزل، وقد فسره بعضهم بأنه ما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي، بل يراد إهماله عن إفادة الغرض.

وحاصله أن الهزل لفظ استعمل في اللعب، ولم يرد به معناه الحقيقي، ولا معناه المجازي، وهو نقيض الجد، ولا ينافي الأهلية، فتثبت الأحكام الشرعية فيه، لكن ترد أخبار الهازل، لأن الهزل كذب خالص، لأنه لم يرد بيان الواقع، وإنما أراد اللعب في أخباره. ويلزم الإسلام في الهزل، فلو أسلم كافر هازلاً أجبر على الإسلام، ومن ارتد هازلاً أقيم عليه حد المرتد.

ويثبت به النكاح والطلاق والعتق، وكذا ما كان في حكم الطلاق كالخلع واللعان ونحوهما، فلو تزوج رجل بامرأة هزلاً أو زوجها هزلاً ثبت النكاح، وكذا لو طلقها هزلاً أو عتق عبده هزلاً، فإن النكاح والطلاق والعتاق جِدُّهُنَّ جد وهزلهن جد، أما سائر المعاملات فإنها لا تصح، إذا شرط فيها الهزل.

بيانه لو قال رجل لآخر: نُظهر عند الناس البيع في كذا، ونحن لا نريد ذلك، وإنما نريد الهزل، ليظنوا أنه بيع فإذا تواضعا على ذلك انهدم ذلك البيع صحيحًا، وكذا سائر المعاملات، هذا فيما بينهم، أما لو ترافعا إلى الحاكم وطلب أحدهما ثبوت البيع، وطلب الآخر نقضه، فإن تقاررا بالهزل وعدم الإعراض عنه، حكم بفساد البيع، وإن لم يتقاررا بالهزل، بل ادعاه بعضهم وأنكره الآخر كان على من ادعى الهزل البينة، لأنه مدع فساد البيع في الظاهر.

وإن تقاررا بالهزل، لكن ادعى أحدهما الإعراض عنه إلى الجد، كان على من ادعى الإعراض البينة، لأنه يدعي صحة البيع الفاسد في الظاهر، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان السفه، وهو من العوارض المكتسبة، فقال:

[ومنها السفه]

وتثبتُ الأحكامُ للسَّفيهِ في ... دِيانةٍ وســـائرِ التصرُّفِ
فإن يكُن قبلَ البلوغِ ذا سَفَهْ ... فيُمنعُ المالَ لأجلِ ذي الصِّفةْ
حتى يُـرى ملتبسًا برشدِهِ ... ثم إذًا يُعطى جميـع رِفْدِهِ
وإنْ يكُنْ بعدَ البلوغِ مُنِعَا ... من التصرُّف الـذي قد شُرِعا

من العوارض المكتسبة السفه، وهو لغة: الخفة في[1] الحركة، وفي الشرع: تخصيص العمل بما يخالف الشرع من وجه، واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل.

ومعنى مخالفة الشرع من وجه هو: أن يكون ذلك الشيء مأمورًا به من وجه، منهيًّا عنه من وجه آخر كالإنفاق فإنه مأمور به في الخيرات، منهي عنه في المعاصي، وهو لا ينافي الأهلية لأن السفية باختياره يفعل خلاف ما يقتضيه العقل والشرع، فتجري له وعليه الأحكام الشرعية بتمامها ديانة ومعاملة وغير ذلك، لكن شرع في حقه لطفًا به إذا بلغ سفيهًا أن يمنع ماله، لقوله تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ [النساء/ ٥] ولكن ينفقون منها ويكسون، كما كانوا قبل البلوغ، لقوله تعالى ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ [النساء/ ٥] فتحجر عليهم أموالهم إلى أن نؤانس منهم الرشد.

(١) في الأصل: (و)، والصواب ما ذكر. (م).

ومعنى الرشد: صلاح في العقل وحفظ للمال، فإذا رأينا منهم علامات ذلك دفعنا إليهم أموالهم، هذا إذا بلغ الصبي وهو سفيه.

أما إذا طرأ عليه السفه بعد البلوغ فمذهبنا أنه يحجر عليه الحاكم التصرف في ماله، نظرًا في حاله، ورفقًا به.

وقال أبو حنيفة: لا يصح الحجر عليه، لأنه عاقل مختار، فتثبت له وعليه الأحكام، فلا وجه لإبطال تصرفاته. قلنا: وكذلك من بلغ سفيهًا وقد نزل الكتاب في الحجر عليه، فلا وجه للفرق بينهما والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان السفر، وهو من العوارض المكتسبة، فقال:

[ومنها السفر]

وحصلَ التخفيفُ من أجْلِ السَّفرْ فَيَقْصُرُ الرباعيـــــاتِ من سَفَرْ
وجـــاز أن يؤخِّـــرَ الصِّيـــاما وأنْ يكُنْ مســـافرًا قد صَامَا
لأنّهُ مخــــيَّرٌ في الصَّــــوْمِ والفِطْرِ مطلقًـــــا بدونِ لوْمِ
وحكمُــــهُ يثبُتُ إن تعــــدَّى للفرســـــخَينِ أو نوَاهُ قَصْدَا

من العوارض المكتسبة السفر، وهو أن يخرج المكلف من وطنه قاصدًا أن يتعدى الفرسخين، فإذا خرج على هذا القصد شُرع له التخفيف في العبادات منذ خرج من عمران بلده، لما روي أن رسول الله ﷺ وأصحابه ترخصوا برخص المسافر بعد الخروج من العمران، وإنما جعلنا الفرسخين أول حد السفر، لما روي أنه عليه الصلاة والسلام خرج يومًا بأصحابه إلى ذي الحليفة، فصلى بهم، ثم رجع فسئل عن ذلك، فقال: «أردتُ أنْ أعلمَكُم صَلاةَ السَّفَرِ».

ومن التخفيف المشروع للمسافر قصر الصلوات الرباعيات، فيصلي الظهر والعصر والعشاء الآخرة: ركعتين ركعتين، وجوز له الجمع بين الظهر والعصر في أي وقت من وقتيهما شاء، والجمع بين المغرب والعشاء في أي وقت من وقتيهما شاء أيضًا، حتى صار الوقتان في حقه بمنزلة الوقت الواحد.

وكذا رخص له في إفطار رمضان، لكن عليه القضاء في أيام أخر، ورخصة الإفطار للمسافر ثابتة مطلقًا سواء كان صام من الشهر بعض أيامه أولم يصم خلافًا لمن أوجب عليه إحدى حالتيه، أعني حالتي الصوم والإفطار إذا دخل فيها.

وذلك أن بعض العلماء أوجب على المسافر إذا صام في سفره أن يتم شهره صيامًا، ومنعه من الإفطار لأنه قد اختار بنفسه الصوم ودخل فيه، فيلزمه عنده تمامه.

وكذا قال فيمن اختار الإفطار في السفر ودخل فيه، حتى قال: إن الصوم بعد الفطر في السفر لا يصح، والصحيح أنه يصح وأن للمسافر الصائم أن يفطر لثبوت رخص الفطر للمسافر، وثبوت صحة الصيام له، فهو مخير بين الصوم والإفطار.

ولم يفصل الدليل بين مسافر ومسافر وكذلك لم يفرق الدليل بين المسافر العاصي بسفره وبين المسافر الطائع، فيصح عندنا الترخص بالقصر والإفطار لمن خرج باغيًا على الإمام أو متعديًا على الأنام.

وذهب الشافعي إلى منع الرخص عن المسافر العاصي بسفره، فأوجب عليه الإتمام والصوم، مستدلاً بقوله تعالى ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة/ ١٧٣] وأيضًا فإن الترخص نوع من التخفيف، والتخفيف لا يناسب العصيان، وإنما يناسبه التشديد عليه والتضييق.

قلنا: أما الآية فهي في أكل الميتة مضطرًّا ومعنى (غير باغ ولا عاد) أي غير باغ في أكله أي ليس بمتجاوز الحالة التي رخص له الأكل فيها، ولا متعد حد الضرورة في أكله، أي لا يأكل الميتة متشهبًا من غير اضطرار، ولا يتعدى الحد الذي يحيي به نفسه، وأما المناسبة فلم تعتبر في هذا المقام، فلا وجه لاعتبارها مع النص على إلغائها، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الخطأ، وهو من العوارض المكتسبة، فقال:

[ومنها الخطأ]

أمَّا الخَطا فقدْ يكونُ عُذْرا | يُسقِطُ من حــــقِّ الإله الوِزرا
ومُســـــقِطٌ للحَــــدِّ والقِصاصِ | لشُبهةٍ في الفعــل والإخلاصِ
لكنَّــــهُ يلزَمُـــــهُ في القتْلِ | كفارةٌ وديـــــةٌ للأهـــــلِ
وليس مُسْــــقِطًا لحــقِّ الخلْقِ | مثلَ الضمانِاتِ لـمُسْتحِقِّ

من العوارض المكتسبة الخطأ، وهو أن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصدًا تامًّا، وذلك أن تمام قصد الفعل بقصد محله، وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل، وهذا مراد من قال: إنه فعل يصدر بلا قصد إليه عند مباشرة أمر مقصود سواه، وهو عذر يسقط به الوزر لقوله ﷺ: «رُفع عن أمَّتي الخطأُ والنسيانُ..» الحديث. والمراد رفع الإثم.

وكذلك يسقط بالخطأ الحد والقصاص أي إذا فعل المخطئ ما يوجب الحد والقصاص خطأ فلا يقام عليه الحد، ولا ينفذ فيه القصاص، لشبهة الخطأ.

أما الخطأ في موجب الحد فكما لو قصد إلى مدح إنسان فسبقت لسانه[1] بقذفه مع قيام القرائن على صحة قصده، وأما الخطأ في موجب القصاص

(١) في الأصل: لسان، والصواب ما ذُكر. (م).

فلإخلاص قصده إلى غير الفعل الذي فعله، لكن يلزم من قتل مؤمنًا خطأ تحرير رقبة مؤمنة، فإن لم يجد فصيام شهرين، ودية على عاقلته مُسَلَّمة إلى أهل المقتول.

أما الكفارة فعقوبة عدم التثبت منه، وأما الدية فجبر دم المؤمن، وأما كونها على العاقلة فهو تخفيف له، حيث لم يقصد إلى قتله، ولا يسقط الخطأ شيئًا من حقوق الخلق، فيلزم من أخطأ في مال الغير ضمانه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في يبان الجبر، وهو من العوارض المكتسبة، فقال:

[ومنها الجبر وهو الإكراه]

ولا يُنافي الجَـــبْرُ للخطابِ   فتثبُتُ الأحكامُ في ذا البابِ
لكنَّهُ يجـــــوزُ للمجبورِ   ترخُّصٌ بقـــــولهِ الكَفُورِ
وبالعباداتِ بأن يترُكهـــــا   إذا رأى في نفســـه مَهْلِكهَا
أما المحرماتُ منهـــا ما يصحّ   به ترخُّصٌ ومنهـــا لا يصحّ
فالقتلُ والزِّناءُ والجَـــرْحُ ومَا   أشبهَهَا محرمـــــاتٌ فاعلمَا
وجائزٌ بأكلِ نحـــــوِ الميتةِ   وكلِّ ما أُبيـــحَ في الضرورةِ
وجائزٌ بمـــــالِ غيرهِ وإنْ   أتلفَهُ لكـــنَّه له ضُمِن
ومَن أبـــــى ترخصًا فقُتِلا   نالَ من اللهِ المقـــامَ الأكملا

من العوارض المكتسبة الجبر، ويعبر عنه بالإكراه، وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خُلِّي ونفسه، فيكون معدمًا للرضى لا للاختيار، إذ الفعل يصدر عنه باختياره، حيث آثر الجانب الأسهل على الجانب الأشق، ولذا كان الجبر غير مناف للخطاب، فإن الخطاب الشرعي متوجه للمجبور، فتثبت الأحكام الشرعية في حقه، لكن خفف عليه بسبب الإكراه، إذ جُوِّز له الترخص في كثير من الأحكام، حتى في كلمة الشرك، فيصح للمجبور المكره على الشرك أن يتلفظ بكلمة الشرك، إذا كان قلبه مطمئنًا بالإيمان، قال تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل / ١٠٦].

وكذلك يصح له الترخص بترك العبادات البدنية، إذا أكره على تركها، كما لو أكرهه جبار على ترك صلاة الظهر مثلاً، وكان قائمًا عليه لا يفارقه، حتى مضى الوقت، كان لهذا المجبور أن يترك من أركان الصلاة ما يخشى في فعله الهلاك على نفسه، ويصلي كيف ما أمكنه، حتى لو لم يمكنه إلا التكييف في نفسه كيفها، وكان ذلك عذرًا له، وذلك أن الترخيص قد صح في كلمة الكفر، وهو هاهنا أولى.

وأيضًا فقد ثبت الترخص في أمور الصلاة والصوم ونحوهما بأعذار دون الإكراه، كالسفر والمرض والخوف ونحو ذلك، فثبوت الترخص في الإكراه أولى لأنه أشد من السفر والمرض، وهو نوع من أنواع الخوف الشديد، فينبغي أن تثبت فيه رخص الخوف، وكذلك يجوز للمجبور الترخص بفعل بعض المحرمات.

اعلم أن المحرمات منها ما لا يصح الترخص بفعله عند الإكراه، ومنها ما يصح التَّقِيَّة به، أما الذي لا يصح الترخص به عند الإكراه فهو قتل المسلم بغير حق أو إتلاف عضو منه أو جرحه أو نحو ذلك، مثل الزنا وأشباهه، فإن التقية في مثل هذا لا تصح، حتى لو أكره الجبار أحدًا على جرح مسلم، فإن لم يفعل قتله، لزمه أن لا يفعل، لأن نفسه ليست أولى بالسلامة من نفس غيره.

وأما الزنا فإنه بنفسه لا يقبل الإكراه حتى لو زنا عد مختارًا للزنا، لأن الآلة لا تساعده إلا عند الرضى.

وأما المحرم الذي يصح التقية به، فكأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وجميع ما أبيح في الضرورة، لأن الإكراه نوع من الاضطرار، فينبغي ألا يعطى أحكامه في صحة الترخص.

لكن لما كان المجبور لم يحمل نفسه على الهلكة بترك التَّقِيَّة من أكل الميتة ونحوها، وإنما حمله على ذلك الجبار، جوَّزنا له ترك الترخص بخلاف ضرورة الجوع، فإن إن لم يترخص فيها يكون حاملاً لنفسه على الهلاك، فيجب عليه الترخص هنالك.

وذهب ابن بركة والفخر الرازي وصاحب «التوضيح» والسعد الفتازاني إلى وجوب الأخذ بالرخصة في أكل الميتة عند الإكراه، وجعلوه كضرورة الجوع والفرق بينهما واضح.

وذهب بعض أصحابنا إلى منع الترخص بأكل الميتة ونحوها في حالة الإكراه، وقصروا جواز الترخص بذلك في حالة المخمصة، عملاً بمفهوم قوله تعالى ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ﴾ الآية [المائدة/ ٣].

قلنا لا مفهوم للمخمصة في الآية؛ لأنها إنما ذكرت لكونها الأغلب من حالات المضطر، ففي العادة أنه لا يضطر غالبًا إلى أكل الميتة ونحوها إلا الجوع الشديد. وكذلك يصح للمجبور الترخص بإتلاف مال الغير، فإذا أكره الجبار أحدًا على إضاعة مال غيره جازله التقية بذلك، فصح له إتلافه بشرط ضمانه لصاحبه، ومعني ذلك أنه لا يكون آثما في إتلافه، لأن النفوس تفدى بالمال، ولا عكس، وإنما أوجبنا عليه الضمان لئلا يضيع مال الغير في غير شيء، وفي الحديث «لا تَواءَ على مَالِ امرِئٍ مسلمٍ» والتواء: الهلاك.

ومن لم يأخذ بالرخصة في شيء من هذه الأمور لكنه تمسك بالعزيمة حتى قتل عليها، أو عذب، حاز بذلك من الله المقام الأكمل إذ لا يلزمه الترخص في شيء منها، بل الترخص فيها كلها جائز فقط، خلافًا لمن أوجب التقية بأكل الميتة وأشباهها.

ونحن نقول: إنه لا فرق في الإكراه بين الأخذ بالعزيمة في ترك التلفظ بالكفر، وفي ترك الترخص بأكل الميتة.

وقد و رد أن رجلين مرًّا على مسيلمة، فأخذهما، فقال: لأحدهما: ما تقول في محمد؟ فقال: رسول الله. فقال: ما تقول فيّ؟ قال: أنت أيضًا. فخلاَّه. وقال للآخر: ما تقول في محمد؟ قال رسول الله. قال: ما تقول فيَّ؟ قال: أنا أصم، فأعاد ثلاثًا، فأعاد جوابه، فقتله، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال: «أما الأوَّلُ فقد أخذَ بالرُّخصَةِ، وأمَّا الثاني فقَدْ صدَعَ بالحقِّ، فهنيئًا له» فهذه عدة أدلة مصرحة بأن الأخذ بالعزيمة واسع، بل هو أفضل من الترخص، ولم يعد تارك الرخصة في هذه الصورة حتى قتل مهلكًا لنفسه، فكذا في أكل الميتة، والفرق بينهما عسر جدًّا، والمراد بالمقام الأكمل في كلام الناظم الثواب الجزيل في الآخرة.

وفي ذكره حسن الاختتام، لأنه مشير إلى كمال الكلام على قسم الأحكام، وهو آخر الكلام في أصول الفقه، لكن بقيت أشياء يحتاج مستنبِط الأحكام إليها، وبها يعرف المجتهد من غيره، وبها تميز مواضع الاجتهاد من غيره، فجعلها خاتمة للفن، فقال:

الخاتمة في الاجتهاد

اعلم أن كثيرًا من الأصوليين يجعلون مباحث الاجتهاد من جملة مباحث أصول الفقه، نظرًا منهم إلى أن أصول الفقه: معرفة أدلة الفقه الإجمالية، وأن مباحث الاجتهاد من بعض شروط تلك المعرفة، فأدخلوها في أصول الفقه.

وبعض الأصوليين رأى أنها خارجة عن حقيقة أصول الفقه لما تقدم أن موضوع أصول الفقه الأدلة والأحكام الشرعيان بالحيثيتين المتقدم ذكرهما، فمباحث الاجتهاد أمر خارج عن الأدلة وعن الأحكام، لكنها مما لا يستغنى عنها، فجعلت من لواحق الفن.

وللاجتهاد معنيان: لغوي واصطلاحي:

فأما معناه اللغوي فهو: استعمال القدرة الحادثة في تحصيل أمر على وجه يشق، يقال: اجْتَهَدَ فحمل الصخرة، ولا يقال: اجتهد فحمل الذَّرَّة.

وأما معناه الاصطلاحي فهو: ما أشار إليه بقوله:

الاجتهـــادُ هُوَ أنْ يستحصِلا   حادثةً بحكمِ شـــرعٍ نزَلا

يعني أن الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين هو: أن يطلب الفقيه حصول حكم حادثة بشرع، ويبذل في ذلك مجهوده، بحيث لا يمكنه المزيد عليه في الطلب.

مثاله إذا طلب معرفة حكم الأُرُزِّ أهو رِبويّ أو غير رِبويّ؟ فإذا استفرغ طاقته في التماس هذا الحكم في الأرز، سمي ذلك الطلب الشديد اجتهادًا عندهم.

فللاجتهاد ركنان: مجتهِد وهو الفقيه، ومجتهَد فيه وهو الحادثة التي طلب حكمها، وهي المعبر عنها بمحل الاجتهاد.

وقد أشار إلى بيان كلٍّ واحد من الركنين، فقال:

[بيان شروط المجتهد وجواز تجزي الاجتهاد]

أركانُهُ مجتهِــــدٌ ومجتهَدْ فيهِ وكلٌّ فيه حكمٌ قد وَرَدْ
وفيه شــرطٌ فالذي يُشتَرَطُ في أولِ الركنينِ أشْـيا تضبطُ
وذاكَ أن يكـــــونَ عالمًا بما إليه يحـــتاجُ اجتهادُ العُلما
مِنْ علْمِ نحــــوٍ لغةٍ وصَرْفِ ومْن أصولٍ حســبما قد يكفي
ومن بلاغـــــةٍ لفهمِ المعنى وكلِّ فنٍّ عنهُ لا يُســتغْنى

وبالكتابِ وبحُـــكْمِ السُّنةِ   وما أتَى به اجتمــاعُ الأمَّةِ
ومَنْ يكونُ عـــالمًا بحُكْمِ   ولم يكُنْ بغـــيرِهِ ذا عِلْمِ
فهـــل لهُ في ذاكَ أن يجتهِدَا   قيل: نَعَمْ، وقيـل: لا، فاجتهِدَا

للاجتهاد ركنان: مجتهد ومجتهَد فيه، فأما المجتهد فهو العالم بكيفية الاستنباط، الطالب لحكم القضية، وأما المجتهد فيه، فهو القضية التي يطلب حكمها، ولكل واحد منهما أحكام وشروط، وسيأتي الكلام على حكم المجتهد فيه، وشرطه في آخر الخاتمة.

وذكر هنا شروط المجتهد، ثم أعقبها بذكر أحكامه.

اعلم أنهم اشترطوا في المجتهد شروطًا لا يكون مجتهدًا، إلا بكمالها، لأن اجتهاد العلماء في القضايا الشرعية متوقف على أمور لابد من حصولها عند العالم المجتهد، فمن لم تحصل معه تلك الشروط فلا يحل له القول في الأحكام الشرعية عن نظر نفسه، بل يقلد غيره في ذلك، وذلك حكم الله فيه؛ لقوله تعالى ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل / ٤٣].

فمن شروط المجتهد: أن يكون عالمًا بالنحو، والمراد أن يكون عارفًا بأحكام أواخر الكلمات، بناء وإعرابًا، والمراد بالكلمات التي اشترطنا معرفتها هاهنا هي: الكلمات التي تكون موجودة في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، والكلمات

التي تمس الحاجة إليها في استنباط الأحكام كالإقرارات وألفاظ البيوع والتزويج ونحو ذلك، ولا يشترط في صحة الاجتهاد معرفة ما فوق ذلك.

ومن شروطه أن يكون عالمًا باللغة، أي عارفًا بمعاني الكلمات العربية، وعارفًا بمسمياتها، والمشترط معرفته هاهنا من اللغة هو ما توقف فهم معاني الأدلة والأحكام عليه، لا ماعدا ذلك.

ومن شروطه أن يكون عالمًا بالصرف، أي عارفًا بتغير أبنية الكلمات العربية، وعارفًا بمقتضى كل صيغة منها، والمشترط معرفته من هذه النوع ما يتوقف فهم معنى الأدلة والأحكام عليه، وذلك أن ألفاظ الأدلة من الكتاب والسنة عربية، فيتوقف فهمها على معرفة النحو واللغة والصرف، فلذا اشترط معرفة هذه الأشياء في هذا الباب.

ومن شروطه أن يكون عارفًا بالأصول، والمراد بها أصول الديانات، وأصول الفقه، فأما أصول الديانات فهو معرفة العقائد الإسلامية، ويشترط منه في هذا المقام ما يكون حافظًا للمجتهد من التلبس بالعقائد الضالة، فإنه إذا كان متلبسًا بالهوى فلا يؤمن منه الغلط في الفتوى، فكم من مجتهد من قومنا حمل كثيرًا من المسائل على اعتقاده الفاسد، وهي صحيحة على قاعدته، لكن قاعدته فاسدة، وناهيك بقاعدة المعتزلة في وجوب مراعات الصلاحية، والأصلحية على الله تعالى، وقد تفرعت عليها عندهم فروع يطول ذكرها.

أما المحق في عقائده، فإنه يؤمن منه ذلك، لأنه إن بنى على قاعدته كان بانيًا على صواب، وإن أخطأ في اجتهاده كان خطؤه غير مخالف للقطعيات؛ لأنها عنده مضبوطة، فلا يكون خطؤه خطأ في الدين.

وأما أصول الفقه فيشترط منه ما يكون المجتهد متمكنًا به على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

وفوق ما ذكرناه لا يكون شرطًا في صحة الاجتهاد، لكنه كمال في حقه.

ومن شروطه أن يكون عالمًا بالبلاغة، أي عارفًا بمطابقة مقتضى الحال في المخاطبات، ومقتدرًا على التعبير عن المعنى الواحد بطرق مختلفة في الوضوح والخفاء، والمشترط منه ها هنا ما يتوقف فهم معنى الأدلة عليه، لا ما فوق ذلك.

وكذلك يشترط معرفة كل فن لا يستغني عنه المجتهد في استنباط الأحكام، فينبغي أن يكون عارفًا بالسير النبوية، لأن فيها معرفة أفعاله وأحواله عليه الصلاة والسلام، وأن يكون عارفًا بسير الصحابة وأحوالهم، لأن الدين ما عليه الصحابة، وقد قال ﷺ: «عليكُم بسنَّتي وسنَّةِ الخلفاءِ الراشِدينَ من بعدِي» وأن يكون عارفًا بأسباب نزول الآيات وأسباب ورود الأحاديث، وأن يكون عارفًا بقواعد التفسير وغير ذلك.

ولك أن تدخل هذه الأشياء تحت العلم بالكتاب والسنة، ومن شروطه أن يكون عالمًا بالكتاب: محكمة، ومتشابهة، وناسخه، ومنسوخه، وخاصة، وعامه، ومجمله، ومبيَّنه، ومطلقه، ومقيَّده، وغير ذلك من أحكامه، وأن يكون عارفًا بالآيات التي تستخرج منها الأحكام.

ومن شروطه أن يكون عالمًا بالسنة وبأحكامها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، وآحادها ومتواترها إلى غير ذلك من أحكامها، وأن يكون عارفًا بالأحاديث التي تستنبط منها الأحكام.

قال بعضهم: والمشترط من ذلك أن يكون المجتهد عارفًا بمواضع الآيات والأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام؛ حتى يرجع إليها عند الحاجة، ولا يشترط أن يكون حافظًا لها على ظهر الغيب، وهو ظاهر الصواب؛ لأن كثيرًا من مجتهدي الصحابة كانوا لا يحفظون القرآن على ظهر الغيب، وإنما يحفظون منه ما شاء الله أن يحفظوا، وكذلك كانوا لا يحفظون جميع الأحاديث، وإنما يحفظون منها ما ينتهي إليهم علمه.

قال البدر - رحمه الله تعالى: والصواب ما ذهب إليه الشيخ سليمان بن يخلُف رضي الله عنه، وهو أن يكون عالمًا بجميع الكتاب والسنة لأن كثيرًا من الأحكام استخرجها العلماء من الكتاب من غير الخمس مائة آية التي تعلقت بها الأحكام، كأقل الحمل وقطع يد النبَّاش وغيرهما.

أقول: وهذا مبني على منع تجزي الاجتهاد، وسيأتي أن الصحيح جوازه، فلا يشترط عندنا العلم بجميع ذلك، بل يكفي من ذلك معرفة ما يتعلق به الحكم الذي فيه النازلة.

ومن شروطه أن يكون عالمًا بالمسائل التي اجتمعت عليها الأمة لئلا يخالف اجتهاده الإجماع، لأن الإجماع أحد الأدلة الشرعية كما مر، وهو مقدم على القياس، فليس للمجتهد أن يخالفه.

واشترط ابن بركة أن لا يخالف أقوال الصحابة، إذا كان في الحكم قول لهم.

واشترط بعض أن يوافق بعض أقوال من تقدمه، أو يعلم أنها نازلة لم يخض فيها من تقدمه، وخص الشيخ سليمان بن يخلف الاجتهاد بالنازلة التي لم تكن في الكتاب ولا في السنة، ولا في آثار المسلمين الذين كانوا قبل النازلة.

أقول وتخصيص الاجتهاد بما عدا ما ذكره الشيخ مفض إلى وجوب التقليد في كثير من المسائل الاجتهادية، بل الصحيح أن الاجتهاد ثابت فيما عدا الكتاب والسنة والإجماع، أما اشتراط ابن بركة في أن لا يخالف قول الصحابة فمعناه أن الصحابة إذا اتفقوا على قول لا يجوز لغيرهم خلافه، لأن اتفاقهم على ذلك إجماع منهم، وهو مبني على القول بأن خلاف التابعي غير قادح في إجماع

الصحابة، ولو كان في عصرهم، وقد تقدم الخلاف في ذلك، والصحيح اعتبار المجتهد التابعي في صحة إجماع الصحابة إذا كان في عصرهم.

وأما اشتراط ذلك البعض أن يوافق بعض أقوال من تقدم، أو يعلم أنه لم يكن لمن تقدمه خوض في تلك الحادثة، فمبني على منع إحداث قول ثالث، وقد تقدم في آخر ركن الإجماع أن الصحيح جوازه.

فإذا كملت هذه الشروط في المجتهد جاز له الاجتهاد إجماعًا حتى على مذهب من منع القياس، إذ قد تقدم إنهم إنما يمنعونه في غير العلل المنصوصة.

أما إذا اختل منها بعض الشروط، وكان عالمًا بشيء دون شيء كما لو كان عالمًا بأدلة النكاح دون غيرها، أو بأدلة البيوع دون غيره، أو نحو ذلك، وكان متقنًا بما علم منها إتقانًا تامًّا فهل يجوز له أن يجتهد في استنباط ما علم من الأحكام، أم لا يجوز له حتى يكون عالمًا بجميع أحكام الكتاب والسنة.

ذهب الإمام الكدمي رضي الله عنه إلى جواز ذلك، ونسب هذا القول إلى أكثر الأصوليين.

وقيل لا يجوز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض، وإن عرف في ذلك البعض الأدلة التي تتعلق بها أحكامه، وهذه المسألة معروفة عندهم بتجزي الاجتهاد. والصحيح ما عليه الإمام من جواز ذلك، لأنه لو اشترطنا كمال

الاجتهاد في كل فن بحيث لا يجهل المجتهد شيئًا من مأخذ كل مسألة للزم أن لا يجهل المجتهد شيئًا من المسائل الاجتهادية لكمال علمه بمأخذ كل مسألة وإلا كان قاصرًا.

وقد سئل مالك بن أنس عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع، وقال في البقية: لا أدري، فلولا أنه يصح الاجتهاد في مسألة دون أخرى لما جاز له أن يجيب عن بعض. وكذلك نقل عن بعض الصحابة التوقف في مسائل من الأحكام، كمعاذ وابن عمر وغيرهما، وكذلك عن التابعين وتابع التابعين، حتى صار ذلك شعارًا في علماء الآخرة، فلو لم يكن الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض جائزًا ما ثبت هذا التوقف عنهم.

احتج المانعون بأنه لو جاز تجزِّي الاجتهاد للزم عليه أن يقال: نصف مجتهد وثلثه وربعه، ولم يقل بذلك أحد.

وأجيب بأنه لا يلزم ما ذُكر فلا يسمَّى المجتهدُ في بعض الأحكام دونَ بعض نصفَ مجتهدًا ولا نحو ذلك، بل يسمى مجتهدًا في ذلك البعض، وهو مجتهد تام، فيما هو فيه مجتهد، وإن كان قاصرًا بالنظر إلى من فوقه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاختلاف بالرأي، فقال:

[بيان حكم المجتهدَينِ إذا اختلفا في الظنيات وأنَّ الكل مصيب]

والخلفُ في مُجتَهِـدَيْنِ اختلفَا فصوَّبَ الجميعَ بعضٌ فاعرِفا
وقيـــــل إنمَا المصيبُ واحدُ لكـــــنَّهُ لا يأثَمُ المبُـــاعِدُ
فمن أصـــــابَ فلهُ أجرانِ وأجر الاجتهادِ يُعطى الثاني

اعلم أن المجتهدَينِ إذا اختلفًا إما أن يكون اختلافهما في شيء من المسائل القطعية، وإما أن يكون في شيء من المسائل الظنية:

فإن كان اختلافهما في شيء من المسائل القطعية فسيأتي أن المصيب واحد منهما، والآخر مخطئ فاسق.

وإن كان اختلافهما في المسائل الظنية، والمراد بها مسائل الفروع التي لم يقم على بيان حكمها دليل قطعي، فمذهب بأصحابنا من أهل عُمان إلا ابن بركة، ومذهب أبي يعقوب من أهل المغرب، وكثير من الأصوليين أن الصواب مع كل واحد من المختلفين، وأن حكم الله في تلك القضية التي اختلفوا فيها متعدد بحسب اختلافهم، فحكمه عند كل واحد من المختلفين ما أداه إليه اجتهاده.

وذهب أصحابنا من أهل المغرب وابن بركة من أهل عمان إلى أن المصيب فيها واحد، وأن المخطئ غير آثم نظرًا منهم إلى منع تعدد حكم الله تعالى في القضية الواحدة فأثبتوا لمن أصاب الحق أجرين: أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، وجعلوا لمن أخطأ حكم الله فيها أجر الاجتهاد، ولم يؤثموه لعدم ورود القاطع في القضية.

ولكل واحدة من الطائفتين حجج، سيأتي ذكر بعضها قريبًا إن شاء الله تعالى، والخلاف بينهما لفظي، إذ لا ثمرة له.

وذهب الأصم وبشر المريسي وابن عليَّة إلى أن الحق فيها مع واحد، والمخالف له مخطئ.

وقال الأصم: وينقض به حكم الحاكم، أي إذا حكم الحاكم بشيء وخالف فيه اجتهاد غيره، فلذلك الغير أن ينقض حكمه باجتهاده.

قال الأصم: ويأثم المخالف فيها لمن معه الحق، كما نقول في مسائل الدين.

احتج المصوبون للجميع بوجوه:

الوجه الأول: أنه قد تكرر الكلام بين الصحابة في المسائل الفرعية، وظهر اختلافهم ظهورًا شائعًا ذائعًا، فلو خطأ بعضهم بعضًا في ذلك، وحكم بتأثيمه،

نقل ذلك على حد نقل الاختلاف، لأن الداعي إلى نقل الخلاف هو بعينه داع إلى نقل ما قيل فيه مني التخطئة والتأثيم.

أما ما نقل عن ابن عباس: «فمن باهلني باهلتُه» فهذا يحتمل المبالغة، وأنه أراد: من زعم أني فيما قلت مخطئ آثم، فهو مخطئ آثم، فمن باهلني بعد التخطئة باهلته.

وأما قول عليّ لابن عباس في نكاح المتعة: «إنك رجل تائه» فهذه إنما تدل على أن الناظر أخطأ الأرجح.

وأما قول عائشة للمرأة التي سألتها: بئس ما شريتِ وبئس ما اشتريتِ، أبلغي زيدًا أن الله أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ، فذلك يحتمل أنها ظنت أنه فعله مع اعتقاده للتحريم، إذ لم يُروَ عن غيرها مثل ذلك.

فهذه الثلاث المسائل أبلغ ما روي مما ظاهره التخطئة، ولم تظهر كظهور الاختلاف عنهم، ولم تنقل كنقل الاختلاف، فلا يجوز أن تجعل حجة على تخطئة المجتهد في الظنيات.

الوجه الثاني: قوله تعالى ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر/ ٥] فإنها نزلت في رجلين من أصحاب

رسول الله ﷺ، جعل أحدهما في حال حصاره لبني النضير[1] يجتهد في إفساد نخيلهم وقطعها، وجعل الآخر منها يجتهد في تقويمها وتصليحها، فنمى خبرهما إليه ﷺ، فاستحضرهما وسألهما عن شأنهما في ذلك؟ فقال الذي كان يفسدها: أما أنا يا رسول الله، فخشيت أن لا يحصل الاستيلاء عليهم، فأردت أن لا ينتفعوا بها إن تقووا. وقال الآخر: وأنا وثقت من الله تعالى بالنصر لرسوله وتمكينه منهم، فتبقى أراضيهم فيئًا للمسلمين ينتفعون بها، فجعلت أصلحها لذلك، فتوقف ﷺ في تصويب أيهما، حتى نزلت فيهما الآية، فصرح فيها بتصويب كل واحد منها في قوله ﴿فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر/ ٥] والمراد بإذنه تعالى في الآية إباحته.

الوجه الثالث: قوله تعالى في قصة داود وسليمان ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ فِي ٱلْحَرْثِ﴾ [الأنبياء/ ٧٨] إلى قوله ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء/ ٧٩] ففي هذه الآية ما يقتضي تصويب داود وسليمان معًا. واعترض بأنه تعالى لم يقل: آتينا حكمًا وعلمًا فيما حكم به داود في تلك المسألة، فيصح أن يكون المراد آتاهما علم الاجتهاد ومعرفة الأحكام، وهو الظاهر من الآية، وذلك لا يقتضي إصابتهما معًا في تلك المسألة.

سلمنا أنه يقتضي إصابتهما فمن أين يلزم أن يكون ذلك في كل مجتهد؟ ولم لا يصح أن يكون ذلك من خصوصياتهما عليهما السلام؟

(١) في الأصل: النظير، والصواب ما ذُكر. (م).

الوجه الرابع: قوله ﷺ «أصحَابي كالنُّجُومِ بأيِّهم اقتديتُمْ اهتديتُم» ولو كان أحد أقوالهم خطأ لم يكن هُدي.

واحتج القائلون بإصابة واحد من المختلفين بوجوه: منها أنهم قالوا: لا دليل على الحكم بالتصويب والأصل عدمه. ورد بأن الدليل على ذلك ما قدمناه من الاحتجاج.

ومنها: أنهم قالوا: كان كل واحد مصيبًا لاجتمع النقيضان، وهو أن يكون المجتهد ظانًّا للحكم، من حيث إن دليله ظني قاطعًا بثبوته من حيث الإجماع على وجوب عمله به، فيكون ظانًّا قاطعًا بثبوته، والظن والقطع نقيضان، حيث يتعلقان بمتعلق واحد، لأن الظن يصحب التجويز، فيكون مجوَّزًا غير مجوِّز، وهذان نقيضان.

ورد بأن متعلق القطع والظن متغايران، فلا يلزم اجتماع النقيضين، وبيان ذلك أن ظنه متعلق بأن الحكم مشروع، وقطعه متعلق بأنه يلزمه العملُ بما ظنَّ أنه مشروع.

لا يقال إنه متى قطع بأن الحكم مشروع في حقه انتفى الظن بكونه مشروعًا، فينتفي الظن عقيب ثبوته بحصول القطع بوجوب العمل به، لأنا نقول: إنا نجد العلم الضروري ببقاء الظن، بأن الحكم مشروع.

ولأنه لو انتفى الظن لم يجز تغير الاجتهاد بعد ذلك القطع، فلو تقوّت للمجتهد أمارة على نقيض ما كان قد ظنه، لزم منعه انتفاء ذلك الظن، إذ لا يجوز له الانتقال إلى مقتضاها والإجماع منعقد على وجوب الانتقال إلى الاجتهاد الآخر حينئذ، فاقتضى ذلك القطع ببقاء الظن مع ذلك القطع.

ومنها أنهم قالوا: لو كان كل مصيبًا لزم كون الشيء حلالاً حرامًا في حالة واحدة، كما لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية: أنت بائن، ثم يقول: راجعتك فيكون نكاحها حلالاً لكونه مصيبًا حرامًا لكونها مصيبة، وكذا لو تزوج شافعي مجتهد حنفية مجتهدة من غير وليّ. وكذا لو تزوجها بعده مجتهد بولي قبل فسخ أو طلاق، فيكون نكاحها حرامًا لإصابتها حلالاً لإصابته.

ورد بأن ذلك يلزمكم أيضًا إذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنه.

والتحقيق أن ذلك كله يعمل فيه بحكم الحاكم، فيرتفع نقيض ما حكم به، ومنها قوله تعالى ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء/ ٧٩] قالوا ولو كان داود مصيبًا لم يخص سليمان بالتفهيم.

ورد بأنه لم يصرح بخطأ داود، وإنما خَصَّ سليمان بذلك لكونه أصاب أقوى الأمارتين، ولا خلاف في أن بعض الأمارات أقوى من بعض.

ومنها ما روي عن السلف مما يدل على أن في الاجتهاد ما هو صواب وما هو خطأ، فمما روي عن أبي بكر ﵁ أنه قال في الكلالة: «أقول فيها برأيي فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه» وقال عمر ﵁ لكاتبه: «اكتب هذا ما رآه عمر، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر». وقال عليّ في مسألة أفتى بها جماعة من الصحابة في حضرة عمر: «إن كانوا قد اجتهدوا فقد أخطأوا». وقال ابن عباس: «أما يتقي الله زيدٌ؟ يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا» وقوله: «من باَهلَني باهلته» إلى غير ذلك. قالوا: ويؤيد ذلك قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» فحكم ﷺ على بعض المجتهدين بالخطأ.

وأجيب بأن هذه الأخبار لا تعارض ما قدمنا من الأدلة على تصويب جميع المجتهدين في الظنيات، وذلك لأن هذه الأخبار لم تبلغ حد التواتر في نقلها، والظني لا يعارض القطعي، ولو سلمنا ذلك فليست بمصرحة بما يزعمون، فإنه يحتمل أن أقول أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - أراد به أنا إن قصرنا في اجتهادنا حتى لم نصب أقوى الأمارات فخطأنا منا، أي من تقصيرنا، لا أنه تعالى لم يرشدنا إلى الأقوى، فقد نصبها لنا، لكن قصرنا عن طلبها.

ويحتمل قول علي فقد أخطأوا أنه أراد اخطأوا الأمارة القوية لذهول أو تقصير في النظر، ولا إشكال أن في الأمارات قويًّا وضعيفًا في الدلالة، وإن كان

المجتهد حيث أداه اجتهاده إلى الأمارة الضعيفة، ولم يقصر في البحث تعمدًا، مصيبًا حكم الله، وهو العمل بظنه بعد البلاغ في البحث.

وأما قول ابن عباس فقد تقدم الجواب عن نظيره، وأنه مبني على المبالغة في الإنكار.

وأما قوله ﷺ في الحاكم: «وإِنْ أَخْطَأَ فلَهُ أجرٌ» فلعله أراد أنه إن حكم بخلاف مذهبه غير متعمد فله أجر فصل الخصومة دون أجر أصابه مذهبه، وإن أصابه فله أجران: أجر الفصل، وأجر إصابة مذهبه، أو أنه أراد إن أخطأ أقوى الأمارتين لذهول أو قصور أو نحو ذلك. ومع هذا الاحتمال لا حجة للخصم فيه.

واحتج القائلون بتأثيم المخطئ في الظنيات بما مر عن بعض الصحابة كابن عباس وعائشة وغيرهما، وقد مر جوابه واستدلوا على التخطئة بجميع ما استدل به القائلون بالتخطئة دون التأثيم، وقد مر الجواب عن جميع ذلك.

حاصل المقام أن القائلين بتأثيم المخطئ جعلوا مسائل الظنيات كالمسائل القطعيات، فجعلوا الرأي دينًا وهو خطأ عندنا معشر الإباضية.

وأما القائلون بأن المصيب في الظنيات واحد ولا إثم على من أخطأ فيها، فقد مر أنه لا خلاف بيننا وبينهم في المعنى، وإنما الخلاف في اللفظ فقط؛ لأنهم يسمون بعض المجتهدين في الظنيات مخطئًا، ونحن لا نسميه بذلك والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاختلاف في القطعيات من مسائل الدين، فقال:

[بيان حكم الاختلاف في الدين]

وإنْ يكُ اختلافُهم في الدِّينِ فاحكمْ بفسقِ واحدٍ من ذَيْنِ

اختُلف في جواز الاجتهاد في مسائل الدين، وهي المسائل التي ثبتت بالأدلة القاطعة، كمسائل الاعتقاد، ووجوب الصلاة والصيام وغير ذلك، مما ثبتت بالأدلة المتواترة وبالأدلة العقلية.

فقيل: لا يجوز النظر والاجتهاد فيها، بل يجب التسليم والتقليد، ونسب هذا القول إلى الحشْويّة وبعض المجبرة.

وقيل بجواز الاجتهاد فيها، وهو الصحيح، إذا لم يكن المجتهد قبل النظر والاجتهاد شاكًّا فيها.

حاصل المقام أن النظر فيها جائز، والشك محجور، فإن كان الناظر المجتهد إنما نظر في القطعيات، ليزداد طمأنينة، وإيقانًا فأصاب وجه الحق، فله الاجتهاد وأجر الإصابة، وإن أخطأ وجه الحق فيها، فهو آثم هالك لمخالفته الأدلة القطعية.

والدليل على جواز النظر والاجتهاد في القطعيات قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ..﴾ الآية [الغاشية/ ١٧] وقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾الآية [الفرقان/ ٤٥] وقوله ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ ..﴾ الآية [الروم/ ٥٠] وكثير من الآيات على هذا المعني، وقد مدح سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خليله إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة/ ٢٦٠].

وأما دليل تأثيم وفسق من أخطأ في الدين، فما علم بالضرورة من هلاك اليهود والنصارى والمشركين، وقد نطق كثير من الآيات بتهليكهم هذا في المشركين.

وأما هلاك من أخطأ الحق من غير المشركين، فلقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ستفترقُ أمَّتي علَى ثلاثٍ وسبعينَ فرقةً، كلُّها في النَّار إلا واحدةً» على أن المسلمين قد اجمعوا على تفسيق من أخطأ في الدين.

وبيان ذلك أن كل فرقة من فرق الإسلام تفسِّق من خالفها فيما تدين به، فظهر من ذلك تفسيق المخالف في الدين إجماعًا، والفاسق هالك قطعًا.

وذهب الجاحظ إلى أنه لا إثم على من طلب الحق ولم يعاند. وهو باطل قطعًا لما يلزم عليه من القول بنجاة بعض اليهود والنصارى والمشركين، لأن من طلب الحق منهم فأخطأه يكون ناجيًا في زعمه، والكتاب العزيز ناطق برد مقالته.

وقد اعتذر له بعضُهم بأنه لم يُرد ذلك، وإنما أراد من طلب الحق، ولم يعاند من فرق الإسلام، وعلى هذا الاعتذار فهو باطلٌ أيضًا لما يلزم عليه من جعل المحق والمخطئ في مرتبة واحدة. وهو ظاهر البطلان ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم/ ٣٥- ٣٦].

وأيضًا فما تقدم من الإجماع على تفسيق المخطئ في الدين حجة قاطعة في رد مقالته بذلك.

وقال عبد الله بن الحسن العنبري: كل مجتهد مصيب في العقليات والفروع. قال البدر - رحمه الله تعالى: وهذا خطأ بيِّن فاحش» والعجب كيف يصيب من قال بقدم العالم وتكذيب الرسول، ومن جعل الشريك لله، ومن شبهه بالخلق ووصفه بالعجز، أو جعل معه قديمًا أو لم يصفه بصفات الكمال؟ ومقالة العنبري أبعد في الخطأ من مقالة الجاحظ، وكل منهما ضلال.

وقد اعتذر صاحب المنهاج عن مقابلة العنبري، بأن خلافه راجع إلى كيفية التكليف بالمعارف الدينية، فعنده أن المطلوب منا فيها الظن كالعمليات. وعندنا بل المطلوب العلم.

قال وإذا قال بذلك فهو قريب من قول من زعم أن المقلد فيها ناج، قال: وقد مر الكلام في أن المطلوب العلم اليقين لا الظن ولا التقليد، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان حكم الاجتهاد، فقال:

[بيان حكم الاجتهاد، ومتى يجب على المجتهد، ومتى لا يجب، وما يلزمه عند اجتهاده من الأحوال]

ويجبُ اجتهـــادُهُ إن سُـــئلا   عنهُ وإن شـــاء به أن يُعمَلا
وربما تعـــارَضَ الأصـــــلانِ   فيجبُ الوقـــوفُ للحَيْرانِ

أي يلزم المجتهد أن ينظر في الأدلة ويستخرج حكم القضية في حالتين: إحداهما: ما إذا سأله سائل عن رأيه في تلك القضية، وكان السائل محتاجًا للعمل فيها.

والحالة الأخرى ما إذا شاء المجتهد أن يعمل في شيء مما يصح الخلاف فيه، فإنه يلزمه أن ينظر في أقوى الأمارات، ويأخذ بمقتضى أرجحها، فإن تعارضت معه الأدلة، ولم يمكنه الترجيح، وجب عليه الوقوف، ويلتمس الأرجح إن رجا حصوله، فإن غلب في ظنه عدم وجود الأرجح، فقيل.. يطرحها جميعًا، ويرجع في تلك الحادثة إلى حكم العقل، هذا قول محققي المعتزلة.

وقيل بل يقلد الأعلم إن كان عنده أن غيره أعلم منه في العلوم كلها، أو الفن الذي تلك الحادثة منه.

وقيل: يتخير واحدًا من الأدلة، فيعمل به، وقد مر بيان ذلك في بيان التراجيح.

والصحيح أنه يكون في تلك القضية بمنزلة الجاهل، فيجب عليه إذا شاء العمل أن يأخذ بقول غيره فيها، كما يجب ذلك على الضعيف، ويلزم المجتهد البحث فيما استدل به عن ناسخه ومخصصه، أي إن كان نصًّا لم يستدل به حتى يعلم أو يظن أنه غير منسوخ ولا متأول بتأويل يخالف ظاهره، وإن كان عمومًا فيبحث عن كونه مخصصًا أم غير مخصص.

وحكي عن الصيرفي أنه لا يجب البحث عن ذلك، بل يستغني بما حضر في ذهنه. قال صاحب المنهاج: وإذا واجب البحث فاعلم أنه ليس يجب عليه استقصاء الأخبار، بل يكفيه البحث في كتاب جامع لأخبار الأحكام.

وجملة الأمر أن البحث على وجهين:

أحدهما: أن يوجب عليه استقصاء الأخبار الواردة عنه ﷺ، حتى يعلم أو يظن أنه لم يبق شيء مما روي عنه، إلا وقد اطلع عليه، فلم يجد فيها ما يخصص دليله أو ينسخه، والتكليف بذلك شاق غاية المشقة، بل لو قيل متعذر لم يبعد لكثرة الرواية عنه ﷺ والرواة، حتى خرجت كثرة ذلك عن حدِّ الضبط في تصحيح الرواية بالتعديل للرواة، والنظر في المجروح والمعدول، ومعرفة أحوالهم. قال: وهذا الوجه لم يوجبه أهل التحقيق من علماء الأصول والفروع ... إلى أن قال:

والوجه الثاني: أنه لا يجب عليه البحث إلا فيما قد ظهر تصحيحه... إلى أن قال: ثم إنه لا يجب عليه البحث فيما عدا الآيات والأخبار الواردة في الأحكام الخمسة، وقد جمعها أهل الحديث في كتب منفردة، وزعموا أنهم قد استقصوا فيها ما يتعلق بالأحكام، حتى لم يبق شيء يدل بمنطوقه ولا مفهومه على حكم شرعي، إلا وقد ذكروه فيما أفردوه للأحكام، فحينئذ لا يلزم البحث في غيرها لأن إخبارهم مثلاً بأن هذا الكتاب قد أحاط بأخبار الأحكام، يفيد الظن القوي الظهور عدالتهم واطلاعهم، وحينئذ لا يجب على المجتهد البحث عن المعارض في النصوص، بل إذا قال مصنف الكتاب: إنه قد أورد في كل باب ما يتعلق به من الأخبار لم يلزمه البحث إلا في ذلك الباب لا في غيره من أبواب ذلك الكتاب، إن غلب في ظنه صحة ما ادعاه، وذلك حيث لا يكون للمسألة تعلق ببابين أو ثلاثة، فإن تعلقت كذلك بحث في كل باب لها به تعلق، فهذا هو الذي يلزم المجتهد البحث فيه من الأخبار.

قال: وأما إذا استدل بالقياس فتعارضت عليه الأشباه، فالواجب عليه أن يبحث عن كل ما يجوز تعلق ذلك الفرع به من الأصول، حيث كان له شبه بأصول متعددة، أو تعارضت العلل التي يحتمل التعليل بها، فيرجع إلى التراجيح بين الأشباه فما حصلت فيه أغلبية الشبه عمل بها. وكذلك في ترجيح العلل يعمل به حتى يرجح ما يختاره. فهذا هو الذي يلزم المجتهد في اجتهاده، هذا كلامه حذف بعضه، وهو ظاهر الحسن.

واعلم أنه إذا تكررت الواقعة من المسائل الاجتهادية، وكان قد اجتهد فيها وأداه نظره فيها إلى حكم لم يلزمه عند تكررها تكرير النظر في وجه استنباطه، بل يكفيه النظر الأول إذا كان ذكرًا لما كان قضى به رأيه فيها.

وقال صاحب الملل والنحل: بل يلزمه تكرير النظر، لأنه يجوز أن يؤديه نظره الثاني إلى أقوى من اجتهاده الأول، بخلاف المسائل العلمية، إذ طريق العلم لا يختلف، فلا يلزمه إعادة النظر فيها.

ورد بأنه قد اجتهد فيها الاجتهاد الأول، والأصل عدمُ أمر آخر يقتضي بطلان الاجتهاد الأول فيبقى عليه.

قال صاحب المنهاج: ويؤيد ذلك أن من تحرى القبلة في مسجد أو غيره، فأداء تحرية إلى جهة، أنه لا يلزمه إعادة التحري لكل صلاة يؤديها في ذلك المكان، بل يكفيه التحري الأول، وهو نوع من الاجتهاد، فيلزم مثله في سائر الاجتهادات، والله أعلم.

ثم قال:

[بيان أنه لا يصح صدور قولين متناقضين من عالم واحد لسائل واحد في قضية واحدة في وقت واحد]

وامنعْ صـــــدورَ متناقضــينِ من عالمٍ لسَــائلٍ في حَــيْنِ
وجــائزٌ إنْ كـــان في وقتــينِ لِصحَّـــةِ الرجــوعِ أو لاثْنينِ

اعلم أنه لا يصح أن يصدر قولان متناقضان من عالم واحد لسائل واحد في وقت واحد، وحادثه واحدة، لتعذر اجتماع معتقدين متناقضين في محل واحد، وجاز ذلك إن تكرر السؤال في وقتين، أو كان السائل اثنين.

أما الأول: فلصحة الرجوع في الوقت الثاني عن القول الذي قال به في الوقت الأول، إذ يمكن أن يظهر له في الوقت الآخر ما لم يظهر له فيما قبله.

وأما الثاني: فلاحتمال اختلاف الأحكام باختلاف أحوال السائلين، فإنه قد يختلف الحكمان في القضية الواحدة باختلاف بعض الأحوال، ألا ترى أن أحكام المضطر تخالف أحكام المختار؟ وأن بعض الرخص تبذل لبعض السائلين دون بعض؟ وهكذا فيما أشبه ذلك، والله أعلم.

ثم قال:

[بيان حكم المجتهد إذا تغير اجتهاده عما كان]

وباطلٌ حكْمُ الذي قـــد عَدَلا   في حكْمِهِ عمــا رأى أو نَـــزَلا

اعلم أنه إذا اجتهد العالم في حادثة، وجب عليه أن يلتزم ما رأى أنه الصواب في حقه، فإذا أراد الحكم فها لزمه أن يحكم فيها بما أداه إليه اجتهاده ولا يصح له أن يعدل عن اجتهاده فيحكم بغيره. وكذلك لا يصح له أن يعمل بغيره، فإن حكم أو عمل بغير ما أداه إليه اجتهاده بطل حكمه بذلك اتفاقًا، وأثم في عمله، لأنه قد خالف الحق في حقه، وكذلك يبطل حكمه إذ احكم بغير ما أنزل الله تعالى في كتابه، أو على لسان نبيه.

حاصل المقام أنه لا يبطل حكم المجتهد إلا في حالتين:

إحداهما إذا خالف في حكمه اجتهاده.

والأخرى إذا خالف حكم الله فيها.

أما في غير ذلك فلا يصح نقض حكم حاكم كان قد حكم به عن اجتهاد ونظر، لأن ذلك هو الواجب في حقه.

ولأنه لو جوزنا نقض ذلك الحكم باجتهاد آخر، جاز نقض ذلك الاجتهاد المتأخر باجتهاد آخر ثم كذلك في كل اجتهاد، لا إلى غَاية فتفوت بذلك مصلحة

نصب الحاكم، أما خلاف الأصم في ذلك، فإنه إنما كان بعد انعقاد الإجماع على أنه لا ينقض الحكم باجتهاد آخر، فلا يعتد بخلافه، والله أعلم.

ثم قال:

وَإنْ رأى الجوازَ يومًا ففعَلْ ثم رأى الحرمةَ فالفعلُ انحظَلْ

أي إذا اجتهد المجتهد في حادثة فرأى جوازها فعمل به ثم تغير اجتهاده فرأى أنها حرام، فإنه يحجر عليه الإقامة على ذلك الفعل.

مثال ذلك: إذا رأى جواز تزويج الصبية، أو جواز التزويج بغير ولي، ففعل أو رأى أن الطلاق ثلاثًا بلفظ واحد لا يقع إلا واحدة أو نحو ذلك، فعمل بما رأى ثم رأى بعد ذلك أن ذلك العمل فعل حرام، لزمه أن يترك زوجته، وهذا مبني على القول بأن الاجتهاد ينقض الاجتهاد، وهو الصحيح؛ لأن الاجتهاد الأول لا يكون عندنا بمنزلة الحكم، حتى لا يصح نقضه، وإنما هو حكم تعبد به المجتهد في ذلك الحال، فإذا رأى أن الراجح غيره فقد تعبد بذلك الغير، ولا مريه في جواز انتقال التعبد بتغيرِ الأحوال.

وقيل إن الاجتهاد الآخر لا ينقض به الاجتهاد الأول، وإنما يلزمه العمل به في مستقبل الأوقات فقط، أي فيما ابتدأه من بعد لا في استمراره.

ومحل النزاع إنما هو في الأشياء المستدامة كالاستمتاع بالزوجات لا في الأعمال الماضية، فإنه من عمل باجتهاده في صحة الوضوء أو الصلاة أو الحج لا يلزمه قضاؤه، وإن تغير فيه اجتهاده اتفاقًا.

وكذلك من تغير اجتهاده بعد أن طلق زوجته الصغيرة، أو ماتت معه، أو نحو ذلك، فإنه لا إثم عليه فيما فعله باجتهاده الأول اتفاقًا، فالخلاف في الأشياء المستدامة خاصة.

أما الأعمال المستأنفة فلا خلاف أن يجب عليه العمل باجتهاده فيها في حاله ذلك.

وهذا فرع على هذه المسألة، وهو أنه إذا رجع المجتهد عن اجتهاد كان قد قلده فيه مقلد: هل يلزمه إعلام مقلده بالرجوع أم لا؟

فقيل: إنه يلزمه ذلك؛ ليرجع المقلد له إلى قوله الآخر، حيث هو مستلزم لمذهبه في رخصه وعزائمه، ومقلد له في تلك المسألة فقط، وهذا مبني على القول بأن الاجتهاد ينقض الاجتهاد.

وقيل: لا يلزمه إعلام مقلده بالرجوع؛ لأنه عامل في ذلك بقول من أقوال المسلمين، وله أن لا يرجع عنه، وإن رجع المفتي. وهو مذهب الإمام غسان ابن عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فإنه لم يُقل سليمان بن عثمان - رحمه الله تعالى - حين رجع عن فتواه في فَلَج الخطم، وقضيتها مشهورة في كتب الفقه.

وقد عرفت مما مرَّ أن الخلاف في نقض الاجتهاد باجتهاد آخر، إنما هو فيما يستدام من الأعمال، وهو هاهنا، كذلك فلا يلزم العامل إعلام مقلده فيما فات اتفاقًا، وإنما يلزمه على القول بلزومه فيما يستدام، وفيما يستأنف من الأعمال.

وكذلك لا يلزمه إعلامه إذا كان مقلِّدًا في تلك الحادثة له، ولغيره ممن وافقه فيها؛ لأنه إذا رجع عنها هو فللمقلد إمام آخر، متمسك بقوله، ولا يلزمه الرجوع برجوع أحد إمامية، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان منع المجتهد من تقليد غيره، فقال:

[بيان أنه لا يحل للمجتهد أن يقلد مجتهدًا مثله]

وإنْ أطَاقَ الاجتهادَ حَرُما ... عليه تقليدُ سِواهُ فاعْلَمَا
وقيلَ لا يحرُمُ حتى يجتهدْ ... وبعدَ الاجتهادِ فالمنعُ يَرِدْ
وقيل بل يجوزُ مطلقًا وفي ... هذا من البطلانِ ما لا يختَفي
وقيل إن كان صحابيًّا يصحْ ... وقيلَ لا ، وَهْوَ المقالُ المتضِحْ
وقيل إن كان يفوتُ العملُ ... بالاجتهادِ جازَ وَهْوَ أسهَلُ

لا يصح لمن أطاق الاجتهاد في شيء من المسائل الظنية أن يقلد غيره فيها، ولو كان الغير أعلم منه أو صحابيًّا، بل يجب أن ينظر لنفسه ما هو الحق في

حقه، ويحرم عليه تقليد غيره سواء اجتهد في تلك الحادثة، فظهر له الراجح فيها أم لم يجتهد.

وقيل: لا يحرم تقليد المجتهد لغيره قبل أن يجتهد في تلك الحادثة، فإذا اجتهد فيها ورأى الراجح حرم عليه تقليد غيره، قيل: اتفاقًا، وحكى بعضهم الخلاف فيه أيضًا. وقال أحمد بن حنبل وإسحاق بن رهواية والثوري: بل يجوز له ذلك مطلقًا. أي سواء كان المقلد أعلم منه، أو ليس بأعلم، صحابيًّا كان أو غير صحابي، خاف أن يفوت الوقت باشتغاله بالاجتهاد أو لم يخف لقوله تعالى ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [النحل / ٤٣].

ورد بأنه قيد ذلك بقوله ﴿إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل / ٤٣] والمجتهد يمكنه العلم.

وقال محمد بن الحسن: يجوز تقليد الأعلم فقط؛ لأن الظن بصواب من هو أعلم منه أقوى من الظن بصوابه.

ورد بأنه رجوع عن الواضح إلى المشكل، وقيل: إنما يجوز له تقليد الصحابي لا غير؛ لقوله ﷺ: «أصحَابي كالنُّجُومِ بأيهُم اقتديتُم اهتديتُم».

ورد بأن ذلك إنما هو في حق من يصح له التقليد، أما المجتهد ففرضه العمل باجتهاده.

وقال ابن بركة: تقليد الصحابة جائز في بعض الأحكام، ثم قال بعدُ: يجوز تقليد الواحد منهم إذا قال قولاً ولم ينكر عليه غيره، وأما إذا علم له مخالف فلا. ثم قال: ولا يجوز التقليد لأهل الاستدلال، والبحث في عصر غير الصحابة مع الاختلاف، ويجوز الاعتراض عليهم في أدلتهم، ولا يجوز الاعتراض على الصحابة.

قال البدر - رحمه الله: وتفسير كلامه - والله أعلم - أن الصحابة إذا اختلفوا تختار بين أقوالهم ولا تُحدِث عليهم قولاً، وغير الصحابة إذا اختلفوا تجتهد لنفسك وحدك.

أقول: وظاهر كلام ابن بركة اعتبار إجماع الصحابة، وإن كان سكوتيًّا، وأن قول الصحابي الواحد عند ليس بحجة.

وقال أهل العراق: يجوز للمجتهد أن يقلد غيره فيما يخصه لنفسه دون ما يفتي به لغيره.

ورد بأنه لا فرق بين ما يخصه لنفسه، وبين ما يفتي به لغيره، لأنه في الجميع متعبد بالأخذ بالراجح.

وقال بعضٌ: يجوز أن يقلد غيره فيما يخصه بشرط لو اشتغل بالاجتهاد فاته العمل. وهذا القول أسهل من الأقوال المتقدمة لحصول العذر بضيق الحال،

ولأنه إذا لم يمكنه الاجتهاد في ذلك الحال كان بمنزلة من يسعه التقليد من العوام لعدم التمكن من الاجتهاد.

وقال يحيى بن حمزة والجويني: لا يجوز لاحد من المقلدين أن يقلد أحد من الصحابة. قال يحيى: لأنه لم يكن لهم من الخوض في علوم الاجتهاد مثل ما لغيرهم من متأخري العلماء. وهذا باطل؛ لأن اجتهاد الصحابة أوفى وأكمل، لأن علوم العربية وأكثر أصول الفقه من عموم وخصوص وإجمال وبيان ونسخ وغير ذلك يعلمونه من غير تعلم ولا نظر، بل لغريزة، ولا يصعب عليهم فهم معاني الكتاب والسنة، ولا يحتاجون في نقل الأحاديث كما يحتاج المتأخرون من البحث عن حال الراوي وغير ذلك، فلا شك في أن اجتهادكم أكمل.

وقيل: لا يجوز تقليد الصحابة، لكون مذاهبهم لم تدون، لا لقصورهم عن رتبة الاجتهاد، وهذا أيسر مما قبله، وإن كان ليس بشيء أيضًا، لأن التدوين ليس بشرط؛ لجواز الأخذ بقول الغير، وإنما الشرط في ذلك صحة النقل، فإذا صح النقل عن صحابي أو تابعي أو غيرهما، كان حكم قوله كحكم أقوال سائر المجتهدين، يجوز للضعيف الأخذ به، وعلى المجتهد النظر لنفسه، ولا يصح له تقليد غيره، إن أمكنة الاجتهاد كما مر.

والحجة لنا على ذلك أن الإجماع منعقد على أنه إنما يكلف بظنه، حيث يكون له طريق إلى الظن، ولا شك أن المجتهد بجد الطريق إلى الظن، فليس له

العمل بظن غيره إلا الدليل يبيح له العمل بظن مجتهد آخر، ولا دليل يدل على ذلك إلا في المقلد فقط.

قال ابن الحاجب جواز ذلك حكم شرعي فلابد من دليل عليه؛ لأنه إثبات حكم بخلاف نفي الحكم، فلا يحتاج إلى دليل، بل يكفي فيه انتقاء دليل الثبوت، وإذا كان ذلك إثبات حكم وأنه يحتاج في إثباته إلى دليل، فالأصل عدم الدليل، فلا يثبت مهما لم تقم دلالة عليه.

وأيضًا فالمجتهد متمكن من الأصل، وهو العمل بظنه، فلا يجوز له العمل بالبدل مع التمكن من الأصل، كالواجد للماء لا يجزيه التيمم، ولأنه لو جاز له التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده، والإجماع على أنه لا يجوز والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان التقليد العامي، فقال:

[بيان حكم العامي إذا أراد العمل بشيء من الظنيات وأنه يجب عليه تقليد المجتهد في ذلك]

وواجبٌ تقـــليدُ غيرِ المجتهِدْ   إنْ شـــاءَ فعـــلاً لفقيهٍ مُجتهِدِ

اعلم أنه يجوز لمن لا قدرة له على الاجتهاد أن يقلد العالم المجتهد بشرط أن يكون معروفًا بالعلم والعدالة، بل يجب عليه تقليده، إذا شاء العمل

في القضايا التي لا يعرف الحكم فيها، لقوله تعالى ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل / ٤٣] فلو لم يكن تقليد العامي للعالم جائزًا ما أمر العوام بسؤال العلماء، وظاهر الأمر للوجوب فهو واجب عند الحاجة إليه، وقيل لا يجوز التقليد في العمليات، بل يجب عليه أن يسأل العالم لينبهه على طريق الحكم، لأن العامي يمكنه العلم فلزم تكليفه به، كالعالم، وكما في مسائل الأصول. وأيضًا لا نأمن خطأ المفتي وجهله، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيحًا.

ورد بأنه كما علم المجتهد أن طريقه الاجتهاد، كذلك علم العامي أن طريقة الرجوع إلى العالم بدليل قاطع، فعلمه بتكليفه بالحكم عن التقليد، كعلم المجتهد للحكم.

وأما كون الخطأ غير مأمون في أقوال المجتهدين، فذلك مسلَّم في غير الظنيات، أما في الظنيات فالصواب أن جميع أقوال المجتهدين فيها صواب.

وقيل: إنما يجوز التقليد في العمليات في المسائل الظنية لا القطعية؛ لأن الحق في المسائل القطعية مع واحد، فلا يأمن المقلد فيها أن يقلد المخطئ، فيكون إقدامًا على مالا يؤمن قبحه.

ورد بأنه لو أوجبنا على العامي أن يميز بين المسائل القطعية والظنية من الفروع، لكنا قد ألزمنا علوم الاجتهاد والإجماع على أنه لا يلزمه، أما كونه لا

يأمن خطأ من قلده، فكذلك لا يأمن أن المجتهد في الظنيات لبس عليه، ولم يفته بما هو الحق عنده.

حاصله أن العامي مأمور باتباع العلماء، وذلك هو فرض، أما في المسائل الظنية فلا إشكال فيه، لصواب جميع المجتهدين، وأما في المسائل القطعية ففيه إشكال من حيث إن الخطأ فيها غير معفو لوجوب الأخذ بالحق فيها إجماعًا، لكن المسألة حينئذ قدرية، فإذا طابق اعتقاد العامي الحق بتقليده أهل الحق واتباعه لهم، كان ذلك بتوفيق الله له، وإن خالف ذلك فهو من سوء حظه، والله سبحانه وتعالى ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء/ ٢٣].

والحجة لنا على جواز تقليد العوام للعلماء: تواتر إجماع السلف على ترك نكير تقليد العوام للعلماء من غير مانع لهم من الإنكار.

قال الحاكم: أجمعوا على جواز ذلك قولاً وفعلاً وتقريرًا ورضى، وكذلك إجماع التابعين، فإنه ظهر فيما بينهم رجوع العامي إلى العالم، والقبول منه.

قال: وذلك ظاهر عنهم؛ لأن منهم من كان يفتي، ومنهم من كان يقبل، ومنهم من يقرر، وظهر عنهم الأمر بالاستفتاء والفتيا، وهذا هو العمدة في جواز الفُتْيَا.

قال: وهو أظهر أمرٍ في الإجماع، فاقتضى جواز التقليد.

قال: وليس لأحد أن يدَّعي أنهم إنما رجعوا إليهم في تبيين طرق الأحكام؛ لأن فساد هذا أظهر من إنكار استفتائهم، فإنه لم يُروَ أن أحدًا في فُتياه بين وجه القياس وطريقة الاجتهاد، ثم إنا نعلم ذلك، كما علمنا أنهم لم يوجبوا على الحاكم أن يبين وجه ما حكم به، ثم إن المفتي لو روى خبرًا وجب قبوله، فكذلك إذا أفتى، ثم إنا لو كلفنا العامي في معرفة وجوه الحوادث، لزم في أكثر الأحوال، فوت العمل بكثير من الأحكام، انتهى. أخذًا من منهاج الأصول.

أما قول أصحابنا في منع التقليد فمرادهم به العمل بقوله الغير من غير مبالاة، أصاب ذلك الغير أم أخطأ كما فسره بذلك بعضهم.

والتقليد بهذا المعني حرام اتفاقًا، أما بالمعنى الذي أردناه نحن في النظم، وهو الأخذ بقوله الغير مع ظن الصواب، والتماس الحق، فالأصحاب متفقون على جوازه في الظنيات، وكذلك في القطعيات، إن وافق الحق.

واعلم أنه يجب على المقلد البحث عن حال المفتي في الصلاحية للفتوى وهل هو جامع للاجتهاد والعدالة أم لا؟ وقيل لا يلزمه ذلك، إذ لا طريق له إلى تحقيقه، كما لا يلزمه البحث عن وجه الحكم.

ورد بأنه لم يبحث عن حال المفتي لا يأمن فسقه تصريحًا أو تأويلاً أو جهله بعلوم الاجتهاد أو بعضها، فلا يصلح للفتوى، فيكون تقليده إقدامًا على ما

لا يؤمن قبحه، ويكفيه في ذلك سؤال من يثق بخيره، ويثمر الظن، ويكفيه أيضًا أن يرى استفتاء الناس إياه معظمين له، آخذين بقوله.

قال صاحب المنهاج: إذا كان في بلد شوكته لأهل الحق الذين لا يسكتون على منكر، وإلا لم يأمن مع اسفتاء الناس إياه كونه غير صالح والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان افتاء العامي بقول إمامه فقال:

[بيان إفتاء الضعيف بقول العالم]

وجائزٌ لـذَا الضعيفِ يُفْتي سواهُ بالذي رَآهُ المُفْتي
في حضرةِ المُفتي وفي غَيْبَتِهِ وقيلَ لا يجوزُ في حضْرتِهِ
وقيلَ لا يجوزُ مطلقًا وما قدمتُهُ هُوَ الصحيحُ فاعلَمَا

يجوز لضعيف العلم حكاية قول العالم في الأحكام بلا خلاف بين العلماء، لأن ذلك ضرب من الأخبار، ولا خلاف في صحته عند الضبط والإتقان، لكن الخلاف في جواز إفتائه بقول العالم الذي أخذ عنه تلك الفُتْيا، وذلك بأن يسوق الكلام مساق الجزم بالحكم، فيقول: هذا حلال وهذا حرام مثلاً، فقيل بجواز ذلك مطلقًا، واشترط بعضهم في هذا القول أن يكون المفتي إنما يفتي بنص قول إمامه. وقيل: لا يجوز مطلقًا لأنه ليس أهلاً للإفتاء. وقيل: إن

كان مطلعًا على مَأْخذ إمامه جاز له ذلك، وصح له التخريج على مذهب إمامه. وقيل: إنما يجوز للمخرج الإفتاء بتخريجه عند عدم المجتهد لا مع وجوده في تلك الناحية، إذ لا يجوز العملُ بالأضعف مع إمكان الأقوى.

والصحيح أن فتوى الضعيف بنص عبارة المفتي جائزة في غيبة المفتي، وفي حضرته عرف عدلها أو لم يعرف، إذا كان متثقًا ممن أخذ عنه، لأن ذلك ليس بأشد من عمله، فإذا جاز له أن يعمل بقول المفتي، جاز له أن يفتي به، إذ لا فرق بينهما.

أما الفتوى بالتخريج من مذهب المفتي فلا تصح إلا من المطلع على المأخذ العارف بالأدلة ومواردها، إذ لا يكون التخريج إلا لمن يكون من أهل النظر، فمن كان من أهل النظر والاستدلال جاز له التخريج على مذهب العالم، وهو مذهب الإمام الكدمي، وجمهور المشارقة والمغاربة، خلافًا لمن منع ذلك. والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان تقليد الضعيف العالمين فأكثر، فقال:

[بيان جواز تقليد الضعيف لعالمين فأكثر فيما يمكن تقليدهم فيه]

وجــــائزٌ تقـــليـــدُ عالِمَيْنِ   لســـــائل إنْ كـــانَ في شيئينِ
ولا يجـــوزُ في قضـــيةٍ لما   يلزمُ من تناقـــضٍ قــــد عُلما

اعلم أن تقليد العامي لعالمين فصاعدًا، إما أن يكون تقليده لهما في شيء واحد، أو في شيئين، فإن كان في شيء واحد، فإما أن يتفق قولهما في تلك الحادثة، وإما أن يختلفا فيها، فإن اختلفا فلا يصح تقليدهما في حال واحد معًا اتفاقًا، لأن تقليدهما معًا في تلك الحادثة، وذلك الحال مفض إلى التناقض، فإن أحدهما يجوز له الإقدام مثلاً، والآخر يمنعه، فلا يتصور تقليدهما في ذلك.

وإن اتفقا في تلك الحادثة ففي جواز تقليدهما الخلاف الآتي في تقليد عالمين، والصحيح عندنا جوازه، لأن الظن بصواب عالمين أقوى منه بصواب عالم واحد.

وأيضًا فالإجماع إنما كان حجة بسبب اتفاق أقوال العلماء في حادثة، فلو لم يصح تقليد عالمين إذا اتفقا، لما صح تقليد ثلاثة اتفقوا، وكذا الأربعة وكذا الخمسة. فيؤول ذلك إلى إبطال حجية الإجماع رأسًا، وهو خلاف المشروع. وإن كان تقليده لهما في شيئين فصاعدًا أو في حالين، فالصحيح أيضًا عندنا جوازه،

سواء كان قد التزم مذهب عالم من العلماء أولم يلتزمه، فيصح له أن يأخذ من هذا العالم مسألة، ومن الآخر أخرى، وهذه المسألة معروفة عندهم بمسألة الانتقال عن مذهب إمامه إلى مذهب إمام آخر، وحجتنا على جوازه أن كل مجتهد مصيب، فلم يحرم علينا في الشرع إلا الانتقال من الصواب إلى الخطأ، لا من صواب إلى صواب، فلا مقتضى لتحريمه لا عقلاً ولا شرعًا إذ يصير كالواجب المخير، فإنه جائز لكونه انتقالاً من صواب إلى صواب، فكذلك المقلد إذا قلد مجتهدًا، ثم انتقل إلى تقليد مجتهد آخر، فهو كمن شرع في واحد من أنواع الكفارة، ثم ترجح له فعل النوع الآخر منها، فكما لا حظر عليه في ذلك، كذلك المقلد إذا انتقل، وإنما الحظر في ذلك على القول بأن الحق مع واحد، والمخالف مخطئ، وقد قدمنا بطلانه.

وأيضًا فكما جاز للمقلد اختيار ما شاء من المذاهب في الابتداء بلا خلاف لإصابة المجتهدين، استصحبنا الحال بعد تقليده لأيهم إذا لم يتجدد له ما يحرِّم ذلك.

وقيل: ليس للمقلد الانتقال بعد التزام مذهب إمام إلى مذهب إمام آخر لغير مرجح، لأنه اختار المذهب الأول، ولا يختاره إلا وهو أرجح من غيره عنده، فليس له الخروج عنه، كما ليس للمجتهد الانتقال عن اجتهاده لغير مرجح.

وهذا مما لا خلاف فيه في حق المجتهد، ولا علة لتحريمه إلا كونه خروجًا عما قد اختاره لغير مرجح للخروج، فكذلك خروج المقلد لغيره، ونسب هذا القول إلى الأكثر.

قالوا: وتجويز ذلك يؤدي إلى التهور في الأعمال الشنيعة وتتبع الشهوات، بأن يختار لنفسه من الأقوال ما يؤديه إلى نيل شهواته، لا لكونه دين الله، ولا قائل بالتنقل في المذاهب لمجرد اتباع الشهوات. قالوا: وقد نص علماؤنا على أنه محرم إجماعًا، ثم إنهم جوزوا الانتقال من مذهب إلى مذهب لأمور:

منها أن يعرف المقلد حجج المختلفين في ذلك الحكم، ويكون من أهل النظر، فتترجح له حجة مخالف إمامه فحينئذٍ يجوز له الانتقال إلى ما ترجح له.

ومنها أن ينكشف له أن إمامه ذلك ناقص في عدالته أوفي اجتهاده عن القدر المعتبر، فينتقل عن تقليده إلى تقليد الأكمل.

ومنها أن ينتقل إلى أفضل من إمامه أو أوسع علمًا أو أشد ورعًا.

ثم اختلفوا في الوجه الذي يصير به المقلد ملتزمًا لمذهب إمامه:

فقيل إنه يصير مقلدًا ملتزمًا بالنية فقط. وهي العزم على العمل بمذهبه في حكم، أو في جميع مسائله، لأن التقليد كالاجتهاد، فكما أن المجتهد متى عزم

على العمل بما قد أداه إليه نظره، صار ذلك الاجتهاد مذهبًا له، كذلك اختيار المقلد لمذهب عالم هو كالاجتهاد منه في ذلك الحكم.

وقيل: بالنية والعمل، فمهما لم يعمل فهو غير ملتزم، لأنه إذا نوى ولم يعمل كان كالمجتهد الذي لم يجزم بشيء.

وقيل بل بالنية والقول والعمل، لأن التقليد التزام وإيجاب على النفس أن لا يعدل عن قول هذا العالم، والإيجاب كالنذر، فكما لا ينعقد النذر بمجرد نية ولا عمل، بل لا بد من لفظ كذلك التزام المذهب، لا بد من أن يقول قد التزمت قول فلان في كذا أو مذهب فلان في مسائله كلها.

أقول وهذا كله مما لا دليل عليه، فإن السلف من الصحابة ومن بعدهم كانوا على خلاف ذلك. فإن المعلوم من حال الصحابة ﷺ أنهم لم يلزموا من سأل واحدًا منهم عن حكم واحد، وعمل بفتواه أن لا يسأل غيره عن غير ذلك الحكم، ولا أنكروا عليه ذلك، ولا نقله أحد، لا عدل، ولا غير عدل، ولو وقع لنقل واشتهر، لأنه مما تقضي العادة بنقله.

وكذلك في زمن التابعين وتابعي التابعين إلى وقتنا هذا، فكان إجماعًا على جوازه.

أما قياسهم المقلد على المجتهد فممنوع لوجود الفارق بينهما، وهو أن المجتهد إذا تبين له الراجح منع من العدول عنه، لكونه حكم الله في حقه، فعدوله إنما يكون عدولاً عن فرضه إلى غيره، ورجوعًا من الواضح إلى المشكل، وحال المقلد بخلاف ذلك؛ فإن أخذه بقول العالم ليس طريقًا إلى معرفة الراجح، وإنما هو اختيار منه، لكون جميع أقوال المجتهدين صوابًا، فحاله بعد التقليد كحاله من قبله.

نعم نمنع الانتقال من مذهب إلى مذهب لمجرد التشهي والحظوظ العاجلة، لأن ذلك يؤدي إلى الانهماك في الرخص وعدم المبالاة بالديانة، حتى إن أصحابنا – رحمهم الله تعالى – منعوا من إفتاء طالب الرخصة قبل الوقوع فيها، وما ذلك إلا لخوف التساهل في الديانة، وطلب الحزم في أمور الدين، والنجاة للمسلمين، وتجويز المانعين الانتقال في بعض الصور ناقض لقياسهم المذكور، فإن قياسهم يقتضي إطلاق المنع، وذلك التجويز تخصيص بغير مخصص، فهو نقض لمذهبهم. والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان ما إذا تعدد المجتهدون، وكان فيهم الفاضل والمفضول، فقال:

[بيان جواز تقليد المفضول إذا كان عدلاً مجتهدًا مع وجود الفاضل]

وجائزٌ تقليدُ غيرِ الأفضَلِ إنْ كانَ موثوقًا بِهِ إن يُسألِ
لأنه في زَمنِ الصحابةِ قد شُهِرَ الإفتَاءُ مِن جماعةِ
وفيهمُ الفاضلُ والمفضولُ ولا نكيرَ عنهُمُ منقولُ

إذا تعدد المجتهدون واختلفت أقوالهم، وكان فيهم الفاضل والمفضول، قال ابن الحاجب وغيره: يجوز للمستفتي أن يقلد غير الأفضل، ولا يلزمه أن يتحرى الأكمل في العلم والورع، إذا كانوا جميعًا أهل اجتهاد وعدالة، إذ قد حصل المصحح في كل واحد منهم. وقيل: بل يلزمه تحري الأكمل في معرفة علوم الاجتهاد؛ ليقوى ظن الصحة لفتواه، كالمجتهد يلزمه تحرى أقوى الأمارات الدالة على الحكم.

والصحيح جواز تقليد المفضول مع كمال أسباب الاجتهاد، والثقة بعدالته، وسكون القلب إلى فتواه.

والدليل على ذلك أن الإفتاء قد شهر في زمن الصحابة من جماعة فيهم الفاضل والمفضول، ولم ينكر أحد منهم إفتاء المفضول، ولم يعنف سائله،

ولو كان ذلك غير واسع للناس ما سكت عليه الصحابة، فهو إجماع على جوازه منهم.

وكذلك وقع في زمن التابعين وتابعيهم إلى يومنا هذا، ولا نكير من أحد من المسلمين فكان إجماعًا من التابعين ومن بعدهم أيضًا فلا وجه للقول بخلافه.

أما قياس المقلد على المجتهد في ذلك فممنوع، لأن المجتهد إنما يلزمه النظر في الأدلة والعامي إنما يلزمه سؤال العلماء، وعلى العالم النظر له، فإذا سأل عالمًا من العلماء، كان قد أدى ما شرع في حقه.

فإذا وجد السائل عالمين أحدهما أعلم والآخر أورع، فقد اختلفوا: هل الأعلم أولى أم الأورع؟ فقيل: الأعلم لقوة معرفته مأخذ الحكم.

وقيل: الأورع لجده، واجتهاده في توفية الاجتهاد حقه، وتوقي التقصير، والصحيح الأول، إذا كملت عدالته، لأن العدالة تصونه من التقصير فيما يلزمه الوفاء به، أما إذا انَخَرمَت عدالته فلا يصح تقليده اتفاقًا.

فإذا استوى المجتهدون في العلم والفضل:

فقيل: إن السائل يخير في الاخذ بأيها شاء، كالمجتهد إذا تساوت معه الدلالات، وهو مذهب علي بن عزرة، والحسن بن أحمد.

وقيل بل يأخذ بالأخف في حق الله لقوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥] وبالأشد في حقوقنا، لأنه أحوط. وقيل: بل يأخذ بأول فتيا، لأنه بسؤاله قد لزمه قبوله.

وقيل: بل يخير في حق الله تعالى بين أيها شاء لقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [الحج/ ٧٨] وأما في حق العباد فيأخذ بالحكم لترتفع الخصومة، لو اختار أيها واختار خصمه خلافه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الاجتهاد في زمن النبي ﷺ فقال:

[بيان حكم الاجتهاد في زمانه ﷺ وأنه واقع]

وفي زمَانِ المصطَفى قـــد وقَعا   من الصَّحَابةِ اجتهـــادٌ سُمِعَا
مثلَ صـــلاةِ العصـــرِ في قُريظةِ   وفي بني النضيرِ قطـــعُ اللِّينةِ

قد تقدم في أول ركن السنة الكلام في اجتهاده ﷺ، وهل هو واقع منه أم غير واقع، ونذكر هاهنا حكم الاجتهاد من غيره في زمانه العلماء عليه الصلاة والسلام.

وقد اختلف الأصوليون في صحة الاجتهاد في عهده ﷺ، فقال الأكثر من العلماء بصحته في غيبته.

ومنهم من منع الاجتهاد في عصره ﷺ في الغيبة والحضرة؛ لإمكان الرجوع إليه بالمشافهة أو المراسلة، ولأن الاجتزاء بالاجتهاد مع وجود النبي ﷺ اجتزاء بالظن عن العلم.

وحُكي عن جماعة من الأصوليين التوقف في جوازه بحضرته، وإن جاز في غيبته.

والصحيح أن الاجتهاد في عهده ﷺ جائز وواقع، والدليل على ذلك: ما رُوي أنه ﷺ أمر بلالاً فأذن في الناس من كان سامعًا مطيعًا، فلا يصلين العصر إلا ببني قريظة. وهم طائفة من اليهود بالمدينة من حلفاء الأوس، عزم رسول ﷺ على غزوهم، فسار الناس إليهم، وقد شغل جماعة من الصحابة مالم يكن لهم منه بد عن المسير لبني قريظة، ليصلوا بها العصر، فأخروا صلاة العصر إلى أن جاءوا بعد عشاء الآخرة امتثالاً لقوله ﷺ: «لا يصلينَّ العصرَ إلا في بني قريظة» فصلوا العصر بها بعد عشاء الآخرة، وبعضهم صلى العصر في وقتها في أماكنهم، وقالوا: ما يريد رسول الله ﷺ منا أن ندع الصلاة ونخرجها عن وقتها، وإنما أراد الحث على الإسراع، فما عابهم الله في كتابه ولا عنفهم رسول الله ﷺ، لأن كلاًّ من الفريقين مجتهد.

وكذلك ما نقل من تقريره عليه الصلاة والسلام للرجلين اللذين أحدهما يقطع اللِّينة من نخل بني النضير، والآخر يصلح ذلك، وقد تقدمت

حكايتهما ونزلت الآية بتصويبهما. وذلك قوله تعالى ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر/ ٥] الله وكذلك ما نقل من خبر معاذ حين وجهه ﷺ إلى اليمن، وقد قال: «أجتهد برأيي» وأقره ﷺ، وكذلك قوله ﷺ لأبي موسى حين وجهه إلى اليمن: «اجْتَهِدْ برأيِكَ» قال المانعون: تجويز الاجتهاد في عصره يؤدي إلى الاستغناء عنه ﷺ.

وأجيب بأنه لا يؤدي إلى ذلك، لأن النبي ﷺ هو المبلِّغ والآمر بالاجتهاد، والمبين لأصول الحادثة، وما يقاس عليه، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان أمكان خلو بعض الأزمنة من مجتهد، فقال:

[بيان إمكان خلو بعض الزمان من مجتهد، وفيه تقليد الميت]

وممكنٌ خُلُوُّ بعـــضِ الزمـــنِ ... على الصحيحِ من فقـــيهٍ فَطِنِ

اختلفوا في إمكان خلو الزمن من مجتهد يُرجع إليه عند الحادثة:

فقيل: جائز أن يخلو الزمان من المجتهد، واختاره البدر، وهو الصحيح، وأظن أنه مذهب الجمهور.

وقيل لا يجوز خلوه من مجتهد، ونسب هذا القول إلى الجبائي والحنابلة. وقال ابن دقيق العيد: لا يجوز خلو الزمان من المجتهد ما لم يتداع الزمان بتزلزل

القواعد، فإن تداعى بأن أتت أشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك، جاز الخلو عنه.

والمنع من خلوه مطلقًا هو مقتضى مذهب من منع تقليد الميت، لأنه إذا منع من تقليد الميت، وجب أن يكون في كل زمان مجتهد يجوز أخذ دينهم عنه، لقوله تعالى ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل / ٤٣] ولا يأمرنا تعالى أن نسأل غير موجود، والتكليف بذلك مما لا يطاق، فلزم وجود المجتهد في كل زمان، ونحن لا نمنع من تقليد الميت، بل نجوزه، فلذا نجوز خلو الزمان من المجتهد.

اعلم أنهم اختلفوا في جواز تقليد الميت على ثلاثة مذاهب:

قيل: بجوازه مطلقًا.

وقيل: بمنعه مطلقًا.

وقيل: إن أفتاه في حياته بقي على تقليده فيما كان قد أفتاه به، وإن مات ولم يسمع الفتوى منه في حياته، وإنما نقلت إليه بعد موته، فلا يجوز له تقليده حينئذ، إذ لا يعقل تقليده من قد سقط عنه التكليف بالموت.

قالوا: وهل هو إلا كأن يلتزم رجل تقليد رجل ذاهب العقل في الحال، مجنونًا لا تكليف عليه، فيقول: قد التزمت مذهب هذا المجنون، فيما كان اجتهده قبل جنونه أو كمن يلتزم مذهب رجل قد كفر بعد اجتهاده أو فسق، وكان عدلاً عند

الاجتهاد، قالوا: وتقليد المجنون والكافر والفاسق لا يجوز بالإجماع، فكذلك الميت لأنه مساوٍ لهم.

ورد بأنه إن صح الإجماع على منع ابتداء تقليدهم حال الجنون والكفر والفسق، فيما كانوا قد اجتهدوا فيه، فلعله لمانع آخر، وهو لحوق التهمة لهم فيما سبق من اجتهاداتهم، وتجويز صدورها عن مثل الأحوال التي هم عليها في الحال.

قيل وتقليد الحي أولى لوجهين:

أحدهما: أنه مجمع على صحته، إلا من منع التقليد في الفروع، بخلاف الميت.

وثانيهما: أن الحي نعلم استمراره على القول بذلك الاجتهاد، والميت لا نأمن أنه لو كان حيًّا ترجح له خلاف ما قد قال به، والله أعلم.

ثم إنه أخذ في بيان الركن الثاني من ركني الاجتهاد، وهو محل الاجتهاد، فقال:

[بيان محل الاجتهاد، وهو قضية لم يوجد في حكمها نص ولا إجماع]

أما محلُّ الاجتهادِ فَهْوَ ما ... لم يكُن الإله فيه حَكَما
ولم يَرد فيه عنِ الرسولِ ... ولا عن الإجماعِ في المنقولِ
فإنهُ في مثل ذي القضيَّةِ ... تمَّ اجتهادُ علماءِ الأمّةِ

محل الاجتهاد حادثة لم يوجد فيها حكم عن الله تعالى في كتابه ولا على لسان رسوله، ولم ينقل في حكمها إجماع من المسلمين، فإن كان في الحادثة شيء من الأحكام الثلاثة، وجب اتابعه وحرمت مخالفته إجماعًا.

وإن لم يوجد فيها حكم من الأصول الثلاثة وجب هناك الاجتهاد على من أطاقه من الأمة، وفيها لزم العامي التقليد إذا شاء العمل.

فقوله: (فإنه في مثل ذي القضية..) إلخ القضية المشار إليها هي القضية التي لم يوجد فيها نص ولا إجماع.

ومعني قوله: (تم اجتهاد علماء الأمة) أي كمل لهم حكم الاجتهاد في تلك القضية، فالقضية المنصوص على حكمها لا يتم لأحد اجتهاد فيها، وإن نظر في أصولها، فإنما غاية نظره العلم بحكمها من أصلها، والتسليم لها، ولا يصح

خلافها بخلاف القضية الخالية من النصوص والإجماع، فإن اجتهاد العلماء فيها تام، بمعنى أنه مستوف لحكم الاجتهاد.

وتوضيحه أن الاجتهاد في القطعيات - وإن جاز - لا يكون جامعًا لأحكام الاجتهاد، وإنما يجوز لأجل الاطمئنانية واليقين، وأن الاجتهاد في الظنيات مستكمل لأحكام الاجتهاد.

ففي ذكر التمام براعة حسن الاختتام، فإن في هذه المقام قد انتهى الكلام على الأدلة والأحكام، والله الموفق، بيده خزائن كل شيء، والحمد لله رب العالمين.

ثم قال:

تتمة لهذا الكتاب

قد أشرقتْ شمسُ الأصولِ في سَما تحقيقها وأظهـــرتْ ما أُبْهِما

يقال أشرقت الشمس، وشرقت: إذا طلعت وفرَّق بعضهم بين الإشراق والشروق، فخصَّ الشروق بالطلوع، والإشراق بانتشار الضوء، فالإشراق عندهم ظهور ضوء الشمس استعارة هنا لتمام هذا النظام، ورشح الاستعارة بذكر السماء.

وشمس الأصول عَلَم على هذه المنظومة، سميتها بذلك لتوضيحها قواعد الأصول، فكما أن الشمس الذي هو الكوكب المضيء نهارًا ينكشف به كل ظلمة، ويظهر به كل خفي عن الأبصار، كذلك هذه المنظومة ينكشف بها للعقول، كل ما كان مختفيًا عنها.

ولما كانت معانيها قد لا يفهمها الضعيف، وإن كانت واضحة لأهل البصائر، احتجنا إلى تبيينها إعانة للسالكين، فوضعتُ عليها هذا الشرح، وسميته بـ«طلعة الشمس».

ووجه المناسبة في ذلك ظاهر، وهو أن الأبصار لا تدرك هذا الكوكب إلا بعد طلوعه، فشبهنا هذا الشرح بذلك الطلوع، لأن معاني هذا النظم لا تدركه غالب البصائر، إلا بالشرح والتحقيق: إثبات المسألة بدليلها، والتكلم بالحق.

والوجه الثاني: هاهنا أظهر، والإظهار: نقيض الإخفاء، والإبهام هو الإخفاء. والمعنى أن هذا النظم المسمى بـ «شمس الأصول»، قد تم ملبسًا بالتحقيق، ومبينًا ما كان من قبله مختفيًا، والله أعلم. ثم قال:

وأبرزتْ مُخدَّراتِ الفنِّ   في قالَبِ النظمِ البديعِ الحُسْنِ

يقال أبرز الشيء، إذا أخرجه من مكان مستتر إلى مكان منكشف، والمخدَّرات: النساء المقيمات في الخِدْر، وهو الحجاب المضروب عليهن، والمراد به هاهنا المسائل المستترة، وهي قواعد الأصول، والفن بمعني النوع، والمراد به هنا أصول الفقه.

وقد كثر إطلاقهم اسم الفن على العلم، فيقولون فن الأصول، وفن الفقه، وفن الكلام، إلى غير ذلك. ويسمون الجميع فنون العلم.

والقالب آلة قانونية يعرف بها مقادير الأشياء المنطبعة كالذهب والفضة والحديد والرصاص، بحيث يصب فيها ذلك الشيء، فتخرج على الحالة المقدرة

المعلومة، شبه النظم به، لأن النظم آله قانونية أيضًا يعرف بها أوزان الشعر على جهة مخصوصة.

والبديع الحسن، وفي إضافته إلى الحسن مبالغة ظاهرة.

والمعني أن هذا المنظومة أبرزت المستتر من قواعد الأصول في النظم الحسن الذي هو كالقالب للأشياء، والله أعلم.

ثم قال:

وبيَّنَتْ عُجَابَ هذا العِـــلمِ ولَيَّنَتْ صعـــــابَهُ للفَهْمِ

التبيين: بمعني التوضيح، والعجاب: اسم لما يُتعجب منه لغرابته في النفوس واستعظامها له. والتليين: عبارة عن جعل الشديد لينًا، واللِّين: لطافة مخصوصة تحمد تارة وتذم أخرى، بحسب المقاصد واختلاف الأحوال، والصعاب: جمع صعب، وهو ما تشدد من الإبل. استعارة هنا لما صعب على الفهم من قواعد. والفهم الإدراك، يقال: فهم المسألة إذا عرفها.

والمعني أن هذه المنظومة وضَّحت من هذا العلم ما يتعجب منه لعظمه في النفوس، ولعزة وجوده، وقربت للفهم ما صعب عليه معرفته، والله أعلم.

ثم قال:

وذلَّلتْ قطـــوفَهُ تـذليـــلا وصيَّرتْ مخوفَه ســـبيلا

يقال: ذللت الدابة، إذا جعلتها سهلة منقادة، فهي ذلول، أي لا تمتنع على قائدها، ولا تتصعب على راكبها. والقطوف جمع قطف، وهو ما يقتطف من الثمر. والمخوف ما يحاذر منه. والسبيل الطريق والمراد به الطريق الآمن.

والمعنى أن هذه المنظومة جعلت ثمار الأصول سهلة لقطافها، لا تمتنع عليهم كيف شاءوا وأنها صيرت المكان الذي يُحاذر من سلوكه طريقًا آمنًا، يسلكه كل طالب. والجميع تمثيل، والله أعلم، ثم قال:

فسهَّلَتْ للسالكينَ مقصدَا وأهَّلتْ للرائـــدين مورِدا

يقال: سهلت الشيء: إذا جعلته سهلاً، والسهل: نقيض الحزَن، والحزَن: المكان الصلب الشديد، والسالكين: جمع سالك، وهو الآخذ في السير، والمراد به ها هنا الطالبون للعلم، والمقصد: موضع القصد، وهو التوجه، يقال: قصد فلان فلانًا، إذا توجه إليه. وتأهيل الشيء جعله أهلاً لما أعد له أي صالحًا لذلك.

والرائدين: جمع رائد، وهو من يطلب الماء للرفقة. والمورد وزان مسجد، موضع الورود.

والمعنى أن هذه المنظومة جعلت لطلاب العلم طريقًا سهلاً يتوجهون فيه إلى مطلوبهم، وهيأت لهم غاية مرادهم منه، والله أعلم، ثم قال:

وأحمـــدُ اللهَ الجـــزيلَ المنَنِ على تَمامها بهـــذا السَّنَنِ
حمدًا به أكـونُ من أهلِ الوفَا بدينِهِ والتابعـــينَ المصطفى
صـلَّى عليهِ ربُّنـــا وسلَّما وزادَهُ من فـضـــلِهِ وكرَّمَا
ورفَـعَ اللهُ لـــواءَ الحمـــدِ لهُ على كلِّ مُحِـــقٍّ مُهْدِي

يقال: جزل الخطب: إذا عظم وكثر، ثم استعير لسعة العطاء، وجزيل للمنن واسعها. والمنن: جمع منه بالكسر، وهي النعمة، وأما المُنّة بالضم فهي القوة. والسنن: قال في «المصباح» الوجه من الأرض، وفيه لغات: أجودها بفتحتين، والثانية بضمتين، والثالثة وِزَان رُطَب. قال: ويقال: تنح عن سَنَن الطريق، وعن سنن الخيل، أي عن طريقها، وفلان على سنن واحد، والسنن في البيت بمعني الطريق. والوفاء بالشيء الإتيان به على وجه التمام.

والدين هو: ما شرع لنا، وهو والملة والشريعة بمعنى واحد، والمصطفى بمعنى المختار. يقال: اصطفاه إذا اختاره، وقد تقدم معنى الصلاة والسلام.

والفضل: الخير، والتكريم هنا بمعني التعظيم، واللواء: علم الجيش، وهو دون الراية، والحمد الثناء على جهة التبجيل والتعظيم. والمحق من أصاب الحق ومن جاء بالحق، والمهدي: الدال على الهدى.

والمعنى أُثني على الله تعالى واسع المنن على تمام هذه المنظومة بهذا الطريق المحمود ثناء يكون سببًا لي في كونها من أهل الوفاء بما شرع لنا من الهدى، ومن التابعين لمن اختاره الله لنا نبيًّا، وعلى رسالته أمينًا ﷺ، وزاد مقامه العالي من الخيرات الكثيرة التي لا يعلم كنهها إلا هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وزاد في تعظيمه وتجليله وأعلى له المنزلة على كل نبي جاء بالحق وهدى إليه.

وفيه إشارة إلى طلب المقام المحمود له ﷺ المشار إليه بقوله تعالى ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء/ ٧٩] قال البيضاوي: وهو مطلق في كل مقام يتضمن كرامة.

قال: والمشهور أنه مقام الشفاعة لما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «هو المقامُ الذي أشفَعُ فيه لأمتي» والله أعلم.

قال:

وشَمَلَتْ صـلاتُه أهلَ الهدى	من آلِهِ وصحبِهِ سـمَّ العِدَا
الضـاربينَ الهـامَ في الهيجَاءِ	حتى اسـتقامَتْ سُبُلُ العلياءِ
والتابعـينَ المقتـفِينَ إثرَهمْ	والباذِلـينَ للإلهِ نصـرَهمْ
فبذَلـوا النفـوسَ أيَّ بذْلِ	وختَمَ اللهُ لهـم بالفضْلِ

شملت: بمعني عمت، يقال: شمل المطر الناحية، إذا عمها، وصلاته أي رحمته، والهدى يطلق على البيان، وعلى التوفيق، وعلى ما لم يعلم إلا من لسان الأنبياء. والسَّم بالفتح في لغة الأكثر، وبالضم في لغة أهل العالية، وبالكسر في لغة تميم، هو القاتل من المطموعات. والهام: جمع هامة، وهي من الشخص رأسه. والهيجاء: الحرب. واستقامة الشيء استواؤه واعتداله. والسبل جمع سبيل كطريق وزنًا ومعنى. والعلياء في اللغة خلاف السفلى تضم العين فتقصر، وتفتح فتمد، قال ابن الأنباري: والضم مع القصر أكثر استعمالاً، فيقال شفة عليا وعلياء. وأصل العليا: كل مكان مشرف، ثم استعمل عرفًا في شرف الخصال ومكارم الأحوال، والمراد به هاهنا دين الله الذي شرعه لعباده.

والتابعين جمع تابع، وهو في العرف من أدرك الصحابة وأو بعضهم، ولم يدرك النبي ﷺ، والمراد به هاهنا كل من سلك طريقة الصحابة واهتدى بهداهم. والاقتفاء: الاتباع. والإِثْر: بكسر الهمزة والسكون، بمعنى الأثر بفتحتين، كناية عن الاتباع حذو النعل بالنعل، يقال جئت في إثره إذا اتبعته عن قرب. والباذلين جمع باذل، وهو من يسمح بالشيء ويعطيه ويبيحه عن طيب نفس. والنصر التقوية، وفي الكلام حذف تقديره: والباذلين لدين الله نصرهم، فإن المنصور إنما هو دينه تعالى، وذلك معنى قوله تعالى﴿ **إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ** ﴾ [محمد / ٧] أي: إن تنصروا دين الله ينصركم الله، أو

معناه إن تمتثلوا أمر الله في الجهاد ينصركم الله على عدوكم، فيكون في الآية مشاكلة. والنفوس: الأرواح.

والختم في اللغة: الطبع. يقال: ختمت الكتاب ونحوه ختمًا، وختمت عليه: إذا طبعت عليه، ويطلق على آخر الشيء، فيقال ختمت القرآن، أي حفظته على ظهر الغيب، حتى بلغت آخره.

والمراد به ها هنا آخر العمل. أي جعل الله خاتمة أعمال هؤلاء المذكورين خيرًا، ختم الله لنا بمثل ما ختم لهم، وتقبل منا ومنهم صالح أعمالنا، وستر عوارتنا، وأقلنا عثراتنا، وتجاوز عن هفواتنا، وغفر لنا زلاتنا بحرمة ذي المنصب الكامل والشرف التام، نور الكونين وسيد الثقلين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وتابعيهم، وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

* * *

قال المؤلف: هذا آخر هذا الشرح الذي مَنَّ الله بكتابته على هذا النظم، ولقد جمعته من كتب الأصول، وزدت فيه فوائد لا تخفى على من كان مطلعًا على هذا الفن.

ولقد أخذت غالبة: من «منهاج الأصول»، ومن شرح البدر الشماخي على مختصره، ومن «مرآه الأصول»، وحاشية الإزميري عليها، ومن شرح المحلى على «جمع الجوامع»، وحاشية البناني عليه، ومن «التلويح على التوضيح».

فتارة آخذ المعنى من هذه الكتب، وتارة آخذ المعنى بلفظه، ومرة أعزوه إلى مأخذه، ومرة لا أعزوه. كل ذلك بحسب موافقة الحال، لا لأجل أن يقال، والله المطلع على السرائر. فلا يحسبن من وقف على هذا الشرح أن جميع ذلك من عندي، وتالله إني لمعترف بالتقصير، ولا أحب أن أُحمد بما لم أفعل.

ومع ذلك كله فلا يظنَّنَّ جاهل أن هذا الشرح قد خالفت فيه أسلوب الشراح، فإن غالب الشراح قد سلكوا هذا المسلك:

فمنهم من بيّن المأخذ كمثل ما بينت.

ومنهم من سكت عنه اتكالاً على المتعارف عندهم، ولكل امرئ ما نوى والله حسبنا، وهو نعم الوكيل.

ولقد كنت أطمع أن يكون هذا الشرح على طريقة أعلى وأكمل وأوفى وأشمل، لكن يد الأيام حالت بيني وبين ما أريد، فجئت به مع ترادف المصائب، وتكاثف الأشغال، وإلى الله أفوض أمري، وهو سبحانه العليم بسري وجهري، والحمد لله رب العالمين.

تم الجزء الثاني بحمد الله من نسخ «شرح شمس الأصول»، لشيخنا الأجل الفاضل الأكمل العالم المحقق، والحبر المدقق أبي محمد عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي، وذلك في يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة مضين من شهر رجب سنة ١٣١٧.

قال المصنف وتمام تسويد هذا الكتاب في يوم الاثنين، لتسع مضين من شهر صفر سنة ١٣١٧ هـ.

﴿نهاية المتن﴾

عبد الله ربيع

- باحث شرعي وأكاديمي مصري، ولد بمحافظة المنيا عام ١٩٦٠، حصل على الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية عام ١٩٨٥، والماجستير في أصول الفقه، بجامعة الأزهر، عام ١٩٩١. والدكتوراه في أصول الفقه، بجامعة الأزهر، عام ١٩٩٥.

- مدرس بالمعاهد الأزهرية، بالقاهرة، من ١ يناير ١٩٨٦م حتى ١ نوفمبر ١٩٨٦م، معيد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية، بجامعة الأزهر، بالقاهرة، من ١ نوفمبر ١٩٨٦ حتى ١٤سبتمبر ١٩٩١م، مدرس مساعد بذات الكلية من ١٥ سبتمبر ١٩٩١م حتى ٥ سبتمبر ١٩٩٥م، ومدرس بذات الكلية من ٦ سبتمبر ١٩٩٥م حتى ٤ سبتمبر ٢٠٠١م، وأستاذ مساعد بذات الكلية من ٥ سبتمبر ٢٠٠١ حتى الآن.

- عضو بالعديد من الهيئات واللجان، كالجمعية الفقهية السعودية/ بالرياض، وموسوعة التشريع الإسلامي بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وهيئة التدريس بجامعة المدينة العالمية، واللجنة الاستشارية لمجلة دار الإفتاء المصرية، وهيئة التدريس بمركز التعليم عن بعد التابع لدار الإفتاء المصرية.

- مستشار بمركز الأبحاث الاجتماعية التابع لدار الإفتاء المصرية.

اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١٢/٢٠١٣

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر – **رئيس اللجنة.**

إبراهيم البيومي غانم (جامعة زايد، دبي)، الإمارات العربية المتحدة.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور)، ماليزيا.
أبو يعرب المرزوقي (عضو المجلس التأسيسي، وزير مستشار لدى رئيس الحكومة التونسية في مجالَي التربية والثقافة)، تونس.
جاسرعودة (مركز دراسات التشريع والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية)، قطر.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إسطنبول)، تركيا.
رضوان السيد (الجامعة اللبنانية، بيروت)، لبنان.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة إعمار بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيري (جامعة القاهرة)، مصر.
سعيد بنسعيد العلوي (جامعة الرباط)، المغرب.
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر– **أمين اللجنة.**
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، عُمان.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد زاهد جول (كاتب وباحث)، تركيا.
محمد عمارة (هيئة كبار العلماء، الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
مصباح الله عبد الباقي (جامعة كابول)، أفغانستان.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (وزير الشؤون الدينية)، تونس.
نوزاد صواش (مؤسسة البحوث الأكاديمية والإنترنت، إسطنبول)، تركيا.

سلسلة «في الفكر النهضوي الإسلامي»

صدر في هذه السلسلة

(١) **العودة إلى الذات**، تأليف علي شريعتي.
(٢) **الحياة الروحية في الإسلام**، تأليف محمد مصطفى حلمي.
(٣) **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، تأليف الطاهر الحداد.
(٤) **الإسلام دين الفطرة والحرية**، تأليف عبد العزيز جاويش.
(٥) **المرأة والعمل**، تأليف نبوية موسى.
(٦) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تأليف مصطفى عبد الرازق.
(٧) **دفاع عن الشريعة**، تأليف علال الفاسي.
(٨) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تأليف الطاهر ابن عاشور.
(٩) **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تأليف محمد إقبال، ترجمة محمد يوسف عدس.
(١٠) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تأليف عبد الرحمن الكواكبي.
(١١) **المدرسة الإسلامية**، تأليف محمد باقر الصدر.
(١٢) **الإسلام وأصول الحكم**، تأليف علي عبد الرازق.
(١٣) **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تأليف خير الدين التونسيّ.
(١٤) **الحرية الدينية في الإسلام**، تأليف عبد المتعال الصعيديّ.
(١٥) **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، تأليف حسين الجسر.
(١٦) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، تأليف محمد الغزالي.
(١٧) **القرآن والفلسفة**، تأليف محمد يوسف مُوسى.
(١٨) **كشف المخبَّا عن فنون أوربا**، تأليف أحمد فارس الشدياق.
(١٩) **المرشد الأمين للبنات والبنين**، تأليف رفاعة الطهطاوي.
(٢٠) **شروط النهضة**، تأليف مالك بن نبيّ.
(٢١) **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، تأليف رفاعة الطهطاويّ.
(٢٢) **نهضة الأمة وحياتها**، تأليف طنطاويّ جوهريّ.
(٢٣) **البيان في التمدن وأسباب العمران**، تأليف رفيق العظم.
(٢٤) - (٢٥) **تحرير المرأة**، تأليف قاسم أمين، **وتربية المرأة والحجاب**، تأليف طلعت حرب.
(٢٦) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تأليف محمد حسين النائيني، تعريب عبد المحسن آل نجف، تحقيق عبد الكريم آل نجف.
(٢٧) **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، تأليف محمد باشا المخزومي.
(٢٨) - (٢٩) **السفور والحجاب**، تأليف نظيرة زين الدين **و نظرات في كتاب السفور والحجاب**، تأليف مصطفى الغلاييني.
(٣٠) **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، تأليف محمد مهدي شمس الدين.
(٣١) **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟**، تأليف الأمير شكيب أرسلان.
(٣٢) **المدنية الإسلامية**، تأليف شمس الدين سامي فراشري، ترجمة وتقديم محمد م الأرناؤوط.
(٣٣) **المدنية والإسلام**، تأليف محمد فريد وجدي.
(٣٤) **المسئلة الشرقية**، تأليف مصطفى كامل.
(٣٥) **وجهة العالم الإسلامي**، تأليف مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين.
(٣٦) **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، تأليف نور الدين عبد الله بن حميد السالمي.

TAL‘AT ’AL-SHAMS: SHARḤ SHAMS ’AL-’USŪL

The Rising Sun
(A Commentary on Shams al-Usul, a work on the Principles of Jurisprudence)

Nūr-’al-Dīn ‘Abdullāh bin-Ḥumayd ’al-Sālimī

DAR AL-KITAB
AL-MASRI

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

DAR AL-KITAB
AL-LUBNANI

في الفكر النهضوي الإسلامي

TAL‘AT ’AL-SHAMS: SHARḤ SHAMS ’AL-’USŪL

(36)

هذا الكتاب

طُبع لأول مرة عام (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، لم يقتصر فيه الإمام نور الدين السَّالمي على استيفاء مباحث أصول الفقه لدى شيوخ المذهب الإباضي؛ بل قارن تلك الأصول بأصول المذاهب الفقهية الأُخرى، وأضاف لذلك تعليقات مستنيرة ومستفيضة.

تميَّز بالعودة إلى سائر المصادر، مع عزو الأقوال إلى أصحابها على كثرة تلك النُّقُول، ولم يقتصر على مجرد النقل، بل كان يرجح ما يراه راجحًا في عبارة سهلة لا غموض فيها، دون تعصب لأحد من العلماء الأصوليين.

كما تميز بتوضيح كثير من مصطلحات أهل العلم في مدوناتهم ومؤلفاتهم، وعدم الخضوع للتقليد المذهبيِّ المقارن؛ إذ قد يصل الشيخ لرأي ما، ذكره السابقون؛ فلا يتردد في الأخذ به لقوة الدليل وغلبة الظن وإيثار التحقيق، كما اشتمل على تحقيقات وانفرادات في بعض المسائل الأصلية والفرعية، وتحرير محل النزاع، كلما احتاج الأمر ذلك.

يقول الإمام الأكبر أحمد الطيب عن المشروع:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إن هذا المشروع الذي تقوم به مكتبة الإسكندرية - وهي تستهدف إعادة نشر الإنتاج العلمي والثقافي لأعلام نهضتنا في العصر الحديث - ليُعدُّ فيما أرى - من أهم المشاريع العلمية نحو تأصيل المفاهيم الثقافية في العالم الإسلامي وإعادة تأسيس عقل إسلامي معاصر يستوعب أصوله، ويعيش عصره. وإني أدعو إلى ترجمة هذه الأعمال إلى اللغات الحية، وتعميم نشرها، بكل الوسائل الورقية والإلكترونية.

شيخ الأزهر

أ.د/ أحمد محمد الطيب

ISBN: 978-977-452-182-1

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT